د. رفعت السعيد

مجددون ومتأسلمون

صراع دائم



مركز الأهرام للنشر

الإسلام بين المجددين والمتأسلمين

صراع قديم متجدد

د. رفعت السعيد

إصدار مركز الأهرام للنشر
جميع حقوق الطبع محفوظة للناشر
مركز الأهرام للنشر
مؤسسة الأهرام - شارع الجلاء - القاهرة
تليفون: ٢٧٧٠٣٤٤٥ - ٢٧٧٠٥٠٦٣
البريد الالكتروني: apc@ahram.org.eg

منذ إنشائه فى ١٩٧٦ تحت اسم مركز الأهرام للترجمة العلمية وخلال مسيرته بعد أن أصبح مركز الأهرام للترجمة والنشر وصولا إلى وضعه الراهن، أصدر مثات العناوين التى حملت خلاصة عقول وأفكار وإبداع نخبة من المفكرين والكتّاب فى مصر والعالم العربى. ويرحب المركز باقتراحاتكم وأفكاركم.

الطبعة الأولى
ديسمبر ٢٠١٤

د. رفعت السعيد

مجددون ومتأسلمون
صراع دائم



مركز الأهرام للنشر

٢٠١٤

إلى العقل المصرى الذى أبدع في
الماضى السحيق
ثم انطفأ بفعلٍ فاعل
وإلى كل من يحاول سعياً نحو
استعادته

● وأول من قال بالتأويل هو الجعد بن درهم فقد أنكر ما قيل عن الصفات الإلهية، إذ قال إن القرآن مخلوق، كما قام بتأويل بعض ما ورد في القرآن فأكد أن الله لم يكلم موسى تكليماً، ولا اتخذ من إبراهيم خليلاً. ووقتها كان مقيماً بالكوفة فإذا بوالى أمير المؤمنين على الكوفة خالد بن عبد الله القسرى وقف على المنبر ليلقى خطبة عيد الأضحى واختتمها قائلاً «انصرفوا وضحوا بضحاياكم تقبل الله منكم، أما أنا فإنى أريد اليوم أن أضحى بالجعد بن درهم، ثم نزل وكان قد أجلس الجعد إلى جواره فذبحه أسفل المنبر».

[ابن نباته المصرى – سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون – صـ١٨٦] وعلق ابن كثير قائلاً «ومن بعدها حرص كل من قال بالتأويل على أن يضيف إلى تأويله عبارة «بما لا يخالف شرع الله»

[تاريخ ابن كثير – الجزء التاسع – صـ٣٥٠]

● ولكى ندرك خطورة ما فعله خالد بن عبد الله القسرى بذبح الجعد بن درهم بسبب التأويل نقرأ لابن رشد «أن ثمة معنيين للنص الدينى أحدهما ظاهر والآخر باطن، ويأتى المعنى الباطن بسبب إعمال العقل إزاء النص الدينى. وإعمال العقل يأتى عبر مفاهيم شتى وأفكار مختلفة، ومن ثم تتعدد التأويلات وتختلف وقد تتضارب» ولهذا صاح ابن رشد «لا إجماع فى التأويل ولا تكفير فى التأويل» وكان ابن رشد محاذراً ورغم ذلك فقد ناله ما ناله بسبب التأويل.

وهذا هو موضوع الكتاب الذى نوشك على الخوض فيه.

والحقيقة أن الحديث فى هذا الباب يدخل عبر عدة كلمات، وهى

ليست مترادفات فلكل منها معنى مستقل لكنها تتقارب من حيث ما يبتغيه أصحابها.. وهي التأويل – إعمال العقل – المنطق – أسباب التنزيل – التنوير – التجديد – التفسير.. إلخ وفيما يشبه المقدمة سأحاول تقديم اقتباسات من أفكار وأقوال ومواقف مختلفة حول هذا الموضوع كانت سبباً لإشعال صراعات دامية سالت فيها دماء غزيرة وأصاب الناس من هذا الصراع ضرر كبير، لكن الضرر الأكبر وقع على الإسلام ذاته، بل وعلى مجمل الحضارة التى سادت وازدهرت ثم تآكلت، وآلت بالمسلمين إلى ما هم فيه من تخلف وتباعد عن ممكنات التعامل مع العصر بروح هى دوماً وأبداً تحتاج إلى إعمال العقل فإذا بالعقل متهم ومدان، والفلسفة نالها التحريم والتجريم، والمنطق رفض رفضاً قاطعاً.. وكان ما نحن فيه. وسوف أتعمد تناول هذه الاقتباسات في سياقات متداخلة لأنها كانت كذلك، ولأنها تتداخل وتتناقض سياقاتها أربكت الإنسان العربى والمسلم وأضاعت منه قدرته على مواكبة مستجدات الحياة التى تتجدد وسوف تتجدد أبداً. وإذا نحن بعيدون عن ذلك كله وغارقون فى صراعات مجدبة وفات أوانها حول ممكنات إعمال العقل، ومن ثم ممكنات التعايش مع الحياة التى يفترض أننا نعيشها.

ونبدأ.

- مع ابن تيمية فى [الفتاوى الكبرى – الجزء الثالث – صـ٢٤٥]

هو يرفض المنطق «فالمنطق لا يحتاج إليه الذكى ولا ينتفع به البليد».

وهو يرفض التأويل قائلاً «إن صحيح المنقول يتفق مع صريح المعقول»

والتأويل فى نظره يؤدى الى الأخذ بنظرية الحقيقتين «حقيقة

خاصة بالعلماء (أى الذين يقومون بالتأويل) وحقيقة خاصة بالجمهور [الذى لا يعرف اللجوء لتأويل النص] فى حين أن الحقيقة واحدة والحق واحد.

● والإمام الغزالى [قانون التأويل – صـ١٢٣].

يشترط «فى القائم بالتأويل أن يكون جامعا بين البحث عن المعقول والمنقول».

لكنه يعود فيتردد أو يتراجع ويقول «والتأويل إما أن يكون بعيداً عن الفهم، وإما أنه تأويل لا يتبين فيه وجه التأويل وهو فى النهاية تخمين وظن وكلاهما جهل».. لكن الإمام الغزالى فى [تهافت الفلاسفة – الطبعة السابعة – صـ٧٤] يعود ليمنح دعاة التأويل أملاً فى إنقاذ أنفسهم فيقول «التأويل يمتنع معه الاجماع ومن ثم يمتنع معه التكفير»... والفلاسفة عند الغزالى كفار ويقول «وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم، وحكايتهم أنهم مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ويعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة، فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم تحملوا باعتقاد الكفر».

● وفى ختام [تهافت الفلاسفة – صـ٣٠٧]

يقول الغزالى : «فإن قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفتقطعون القول بتكفيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟ قلنا تكفيرهم لا بد منه» [لكنه تحرج من القول بالقتل].

وقد كرر الغزالى قوله بتكفير كل من تعاطى الفلسفة فى كتابه [فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة]

ورداً على تكفير الفلاسفة تعقب ابن رشد كتب الغزالى ليرد

عليها. وجاءت ردوده فى ثلاثة كتب. فرداً على كتاب الغزالى «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» كتب ابن رشد كتابه «فصل المقال بين الشريعة والحكمة [الفلسفة] من الاتصال».

ورداً على كتاب «تهافت الفلاسفة» كتب ابن رشد كتابه «تهافت التهافت». «أما كتاب ابن رشد الثالث ضد تكفير الغزالى للفلاسفة فهو «مناهج الدولة فى عقائد الملة» ونأتى إلى الكتاب الأخير.

- ابن رشد [مناهج الدولة فى عقائد الملة - تحقيق محمود قاسم - صـ ١٨٥] وفيه شن هجوماً عنيفاً على أبي حامد الغزالى ودافع بشجاعة عن الفلسفة [الحكمة] وهاجم فيه أيضاً عديداً من علماء علم الكلام وأهل الظاهر [بالنسبة للنصوص الدينية أى الأخذ فقط بظاهر النص دون أى تأويل] وهاجم المتصوفة.
- أما كتاب «تهافت التهافت» فقد شن فيه هجوماً حاداً على الغزالى وبعبارات مثل «فإتيان الغزالى بمثل هذه الأقاويل السوفسطائية قبيح، وإنما أراد به مداهنة أهل زمانه» ثم يضيف «وهذا كله قول سفسطائى خبيث» [صـ٢٤٢].
- وفى كتاب «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» يقول ابن رشد «تنقسم الشريعة إلى ظاهر وباطن، والباطن يخضع للتأويل الذى هو «إخراج دلالة اللفظ عن الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية» [صـ٣٤].

ولكن لأبي حامد الغزالى كتابات أخرى فيها ما يستحق التأمل ففى كتابه «المنقذ من الضلال» [صـ٢٨] أخذ بمبدأ الشك بما أدى إلى إنكار الحواس ويقول «فحاسة النظر وهى أقوى الحواس تنظر إلى الظل فتراه غير متحرك ثم تعرف بعد ذلك أنه متحرك، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى حين أن الدلالة الهندسية تدل على أنه

أكبر من الأرض». ويمضى الشك بالغزالى حتى يشك فى العقل ذاته فيقول «قالت المحسوسات بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بى فجاء حاكم العقل فكذبنى ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل فى حكمه» فما هو حاكم العقل الذى من حقه تكذيب العقل ذاته ؟ يقول الغزالى «هو نور إلهى. إذ تعود النفس الى الصحة والاعتدال وترجع الضروريات العقلية مقبولة وموثوقاً بها بيقين ولا يكون ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر» [صـ٢٩].

ولم نغلق بعد ملف أبي حامد الغزالى فسنعاود الحديث عنه فيما بعد .

- ونأتى الى معجم «لسان العرب» [باب أوّل – تأول] فنقول تأوله أى فسره. وقد ميز البعض بين التأويل والتفسير، وأصبح التأويل هو البحث عن المعانى المحتملة التى تحتاج فى قصد معنى منها إلى ترجيح بأمارات ودلائل أكثر من معنى الألفاظ اللغوية».
- والإمام على بن أبى طالب يقول «علموا الناس على قدر أفهامهم حتى لا يكذبوا على الله ورسوله».
- الزبيدى [تاج العروس] نقلاً عن ابن الكمال.

قال ابن الكمال «التأويل هو حرف الآية عن معناها إلى معنى تحتمله إذا كان هذا المعنى المحتمل موافقاً الكتاب والسنة».

- الجرجانى : [وهو يفرق بين التفسير والتأويل فيقول فى كتابه شرح المواقف] التفسير هو الكشف والإظهار، وفى الشرع هو توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذى نزلت فيه

وذلك بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة، أما التأويل فهو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله هذا إن كان المحتمل الذى يراه موافقاً الكتاب والسنة، مثل «يُخرج الحى من الميت» إن أراد فيه إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً وإن أراد به أن يخرج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا.

- وكانت أفكار محمد عبده التجديدية وتأويلاته للنص محل جدل ولا تزال.

فإذ قال عبده فى مقال بعنوان «حكم الشريعة فى تعدد الزوجات» [الأعمال الكاملة - المجلد الثانى - صـ٧٨] «فكيف يسوغ لنا الجمع بين نسوة لا يحملنا على جمعهن إلا قضاء شهوة فانية، واستحصال لذة وقتية غير مبالين بما ينشأ من مفاسد ومن مخالفة الشرع الشريف» تعرض للهجوم. ونقرأ فى كتاب [د. أحمد عرفات القاضى - تجديد الخطاب الدينى] وهو كتاب يناقش التجديد والتأويل برؤية مراوغة ترى أن التجديد يعنى الارتداد للسلف فقط ونقرأ فى صـ١٥٨ «أن مدرسة الشيخ محمد عبده قد أعلت من شأن العقل وجعلت أحكامه مقدمة على النص الدينى فى حالة التعارض وسعوا إلى تقديم رؤية حضارية للإسلام مشترطين ألا تتناقض مع العقلانية والحرية، بل إن محمد عبده قد تحيف من حق النص وبالغ فى تقدير قيمة العقل».

- أما محمود عباس العقاد فيقول فى كتابه «عبقرى الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده - صـ١٦٦] «إن استقلال الشيخ محمد عبده بالفكر والنظر، ثم استقلاله بالعمل فى القياس والإصلاح يجعل منه مدرسة مستقلة من مدارس الفلسفة الإسلامية».

ويواصل العقاد «ورغم أن الإمام محمد عبده يتفق مع الفلاسفة ومع المعتزلة فى تحكيم العقل والقياس على المنطق والعلوم الكونية فإنه يخالف الفلاسفة فى معنى الوجود، ومعنى العلوم بالنسبة للحقيقة الإلهية، كما إنه يخالف المعتزلة فى جدلهم العقيم حول مسألة الصفات وما تفرع عنها من الكلام عن مسألة خلق القرآن. ولهذا وعندما أعاد طبع رسالة التوحيد شطب رأيه فى مسألة خلق القرآن والذى كان يؤيد فيه رأى المعتزلة خوفاً من حدوث بلبلة بين المسلمين وذلك لإيمانه بأن وحدة الصف بين أبناء الأمة أهم من مناصرة فكرة ما أو معارضتها».

- ومن جانب آخر يشيد د. أنور عبد الملك بموضوعية الشيخ محمد عبده فيقول فى كتابه [نهضة مصر – صـ٤٠٣]. إن تعليق الشيخ محمد عبده على «شرح الروحانى على العقائد العضدية، ورغم ميول الروحانى الاشعرية الواضحة فإن تعليق محمد عبده على النص قد خلا من التحيز».
- وفى [المعجم العلمى للعقائد الدينية – تعريب وتحرير سعد للفيشاوى] تفسير لكلمة العقلانية ونقرأ «العقلانية -Ratio-nalism وهو مصطلح فلسفى يشير الى أحد اتجاهات نظرية المعرفة، وهو اتجاه يرى أن العقل هو مصدر ومعيار المعرفة الحقيقية. ويعتبر ديكارت أن سبينوزا من أهم ممثلى هذا الاتجاه فى عصر التنوير وترى العقلانية أن الفكر شئ مستقل عن الإدراك الحسى فإذا كانت التجربة الحسية والاجتماعية تشكل مصدر معرفة الإنسان، فإن الفكر يعيد تحليل المعلومات التى يحصل عليها المرء عبر تجربته الحسية بما يتيح له التوصل الى فهم أفضل للواقع الموضوعى المنعكس فى حواسه».

- وفى ذات المعجم نقرأ «ومن نقائض التفكير العقلانى التفكير الأسطورى والظلامى.. والظلامية obscurantism وتعنى «مناهضة التقدم فى مجال المعرفة والتنوير فى محاولة لاستعادة نفوذ الأفكار القديمة والتى كانت فى الماضى معتقدات خالدة وغير قابلة للتغيير.
- ونعود إلى أبي حامد الغزالى الذى حيرنا وحير نفسه وحير أتباعه ومريديه بحثاً عن مرفأ يقبله العقل مقترناً بالإيمان المستقر. وفى كتاب «المنقذ من الضلال» تحدث طويلاً عما أسماه «العلم اليقينى أى ذلك العلم الذى لا يتسرب إليه الشك. ثم قدم تعريفاً لليقين يقول إنه «أن ينكشف المعلوم انكشافاً لا يبقى معه شك ولا يأتيه إمكان الغلط أو الوهم» ويقول : العقل يرى الأشياء كما هى وهو يصلح معياراً لا يخطئ عندما تحاول التمييز بين الحق والباطل، وبين الخطأ والصواب، بشرط أن يتخلص من غشاوة الوهم، فإن العقل إذا تجرد من غشاوة الوهم [أى الأساطير] والخيال [أى الخرافات] لا يتصور أن يغلط أبداً».
- لكن الغزالى عانى من تأثره بالفكر الاشعرى حتى بعد أن ارتد عنه. فإذا كان الأشاعرة يرون أن العقل مرآة عمياء تنعكس عليها دون تفكير حصيلة المعارف بما يتيح للأساطير والخرافات أن تتسلل إلى الفكر وبما يجعل لكتب التراث سلطاناً، مهما كان ما جرى حشوه فيها من مرويات لا يصدقها العقل إذا جرى تقديمها بشكل فيه إغراء. فإن الغزالى تراجع عن هذا الفكر خطوتين أو ثلاثاً، لكنه ظل متأثراً بالفكر الأشعرى الذى يجعل من العقل عشاً تجتمع فيه المعارف العلمية والعقلية جنباً إلى جنب مع الأساطير والخرافات، تراجع الغزالى فقسم العقل إلى

نوعين: عقل منفعل يتلقى كل شئ دون فحص أو تمحيص، وعقل فاعل ينقى المعارف والمعلومات والمرويات ليستبعد منها كل ما يجافى العقل والمنطق والعلم. ويؤكد الغزالى «إن العقل ليس مجرد مرآة، بل هو صاحب دور حاكم مستنبط فعال فاعلية بعيدة ومتسعة» أما علاقة العقل بالخرافات والأساطير التى امتزجت بالفكر الدينى واختلطت به لتصبح وكأنها الدين ذاته فإن الغزالى يحل هذه المشكلة قائلاً «إن الدين ذوق باطنى بل هو شئ تتذوقه الروح فتتقبل ما هو منه وترفض ما ليس منه».

- ثم إن الغزالى إذ يقترب محاذراً من إعمال العقل يقوم باستخدامه كجزء من تحقيق «المصلحة» فيقول فى كتابه [المستصفى من علم الأصول – الجزء الأول – صـ٣٨٦] «إن المصلحة هى المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة، هى : أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن هذه الأصول فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعه مصلحة». ويلخص الغزالى مشوار معاناته فى كتابه الممتع [المنقذ من الضلال] الذى توصل فيه إلى أن بحثه عن العقل ومكنونه، وعن الحقيقة وحقيقتها وجوهرها انتهى به إلى اكتشاف «أن الحقيقة موجودة عند السادة الصوفيين» ويقول إن «انكشاف العلوم للعقل إنما يأتيه عبر نور علوى كنور الشمس بالنسبة للعين إذ ترى» وقال إن العلم والمعرفة يأتيان عبر إلهام يحمله أحد الملائكة وهو جبريل ويقول «إن كل وسيلة تحصل بها المعرفة هى ملك فيأتى الخاطر الداعى إلى الخير عبر ملاك ويأتى الخاطر الداعى إلى الشر عبر شيطان» لكن الغزالى يعود كما عودنا إلى التردد والحيرة فيقول

«إن خطى العقل قاصرة وإن مجاله ضيق مختصر، والفطرة غير كافية فى التعرف على المقدمات بل لا بد من تعلمها من الأفاضل، والفاضل لا بد أن يكون قد تعلم أكثرها واستأثر باستنباط بعضها» وبهذا ينتهى الأمر بالغزالى إلى القول بوجود «معلم معصوم هو نبى موحى إليه، وهكذا تكون العلوم كلها».

وفى كتابه [إلجام العوام عن علم الكلام] يقول «إن الوجود ينقسم إلى ثلاثة عوالم: عالم الملكوت وهو أسمى هذه العوالم وهو أزلى لا يتغير، وهو علم الحقائق التى لا تدرك إلا بالحدس الصوفى – وعالم الجبروت ولا يدرك أيضاً إلا بالحدس الصوفى، وعالم الملك : ويدرك بالحواس».

.. وهكذا يدور الغزالى – بعد أن قيد نفسه بأفكار غير عقلانية – حول نفسه دون أن يصل إلى حقيقة العقل أو حتى إلى جوهر ومعنى الحقيقة.

- ولأن التأويل والتجديد وإعمال العقل ومواجهة آليات الفهم التراثى للإسلام لا تتوقف فإنها تتوقف بنا عند واحد من أحدث الأبحاث فى هذا المجال [محمد شحرور – الدين والسلطة – قراءة معاصرة للحاكمية – دار الساقى – بيروت –٢٠١٤] ومحمد شحرور ربما سعياً نحو الحفر بحثاً عن جذور الإشكاليات التى عانى منها الفكر والعقل إزاء محاولات فهم مقصود الدين كتب الكتاب ليتحدى به جميع من يسبقونه.

ونبدأ بالإهداء الذى خطه شحرور فى أول كتابه الضخم ٤٨٠ صفحة والذى أسس فيه لفكرة تأويلية وتجديدية لعلها تطرق لأول مرة. الإهداء «إلى كل من يؤمن بأن الرسالة المحمدية تتميز بخصائص الخاتمية العالمية والرحمة. إلى كل من يؤمن بأن الحرية

هى كلمة الله التى سبقت لكل أهل الأرض، وبأنها قدس الأقداس...»
ثم «إلى كل من يؤمن بأن سلطة الدولة تختلف عن سلطة الدين»
[صـ٩]. وفى بداية المقدمة، فى أول سطر فيها نقرأ «منذ أن نفخ
الله عز وجل الروح فى الإنسان، وجدلية الدين والسلطة قائمة فى
حياته وفاعلة فيها وسط سجالات مراوغة مستمرة الدوران بينهما
دون غالب أو مغلوب، فلا الدين يريد الخضوع التام للسلطة أو قادر
على الانفصال عنها، ولا السلطة راغبة فى الانفكاك عن الدوران حول
حماه لتحقيق حلمها فى إمساك قبضتها عليه» [صـ١٣].

وهكذا تكون الصفحات السابقة والآتية بمجملها تعبيراً عن ذلك
الذى أسماه «جدلية الدين والسلطة». لكن شحرور يقول مؤكداً
«فالحقيقة التاريخية التى لا تخفى على أحد أن هذه الجدلية خلفت
ولا تزال تخلف الكثير من المآسى والمعارك الطاحنة عبر كل مراحل
تاريخ الإنسانية. وفى كل مرة تدور فيها رحى هذه الجدلية تطحن
كل من تواجد ضمن مضمارها. ثم يتولد فى كل مرة عن هذا الطحن
العسير مشاهدة آنية تكون بمثابة الهدنة لما قبل المعركة اللاحقة،
فيتجلى لنا مرة مشهد السلطة متلبسة بلبوس الدين، ومرة مشهد
الدين متلبساً بلبوس السلطة، وهكذا يسير الدين بينهما دون أن يمل
أحدهما من مراوغة الآخر ومغازلته إما لإخضاعه لإمرته، أو لكسب
وده، لكن الغاية واحدة فى كل مرة وهى التحكم فى مصائر الناس
وحياتهم بإخضاعهم إما لسلطة الدين أو لدين السلطة».. ويمضى
شحرور «إن الدين الذى يغازل السلطة ويتودد إليها لنيل رضاها
وإسدال رداء الطاعة أمامها ليس الدين الذى ارتضاه الله لعباده بل
هو صورة مشوهة عنه يقودها مجانين السلطة للناس لخداعهم».

ونواصل مع شحرور الذى يقرر أن يمنح كل الصلاحيات للإنسان

كي يكون حراً في اختياراته، ويجعل من هذه الحرية معيارا لإنسانيته» ويقول «فدين الله لا يحده مكان ولا زمان بل هو دين شمولي مطلق... وكل إنسان ينساق طواعية ويمارس ما اختاره من دين بكل حرية مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

ثم يأتي شحرور إلى الجديد الذي يتفجر قائلاً «هذا الدين لا يمكن أن يكون أبداً بالصورة التي تعرفه بها المنظومة التراثية لأننا لو سلمنا بذلك سنجد أنفسنا نتناقض مع قوله تعالى: ﴿ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبۡرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعۡقُوبُ يَٰبَنِيَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴾ [البقرة : ١٣٢] وأيضاً ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيۡكُمۡ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ ﴾ [الحج: ٧٨]. وهنا يبدأ د. شحرور في تفسير أو تأويل آيات قرآنية.

ليقلب مجمل الفهم الايماني للدين الإسلامي وكأنه يقول للمسلمين: ابدءوا من حقيقة الجذر الإيماني. ويكاد يصيح لستم وحدكم المسلمون وإنما كل من أتوا من نسل إبراهيم.. أنتم محمديون. ويقول بجسارة «من خلال هاتين الآيتين تظهر المغالطة الكبيرة التي وقع فيها المؤمنون من أمة محمد أو دفعوا أنفسهم فيها، فكيف يكون الإسلام هو شهادة «لا إله إلا الله محمد رسول الله» وهو نفسه الذي وصى به إبراهيم نبيه ؟ وكيف نكون مسلمين لأننا شهدنا أن محمداً رسول الله، وإبراهيم عليه السلام هو من سمانا مسلمين؟» ويمضي شحرور مؤنباً كل المسلمين على اختلاف مواقفهم وتأويلاتهم فيقول «إن تعريفنا التراثي للإسلام هو الذي أوقعنا في كل التناقضات التي نعيشها في حياتنا كأمة تسمى نفسها أمة

إسلامية لكنها تجد نفسها غير قادرة على التأقلم مع الآخر وعاجزة عن مسايرة تغيرات العالم» ويقول فى حزم «نحن لسنا أمة إسلامية بل أمة محمدية تتبع ملة محمد.. لأن الإسلام أشمل من ذلك وأوسع من أن يتم تضييقه فى تعاليم الشريعة المحمدية» [صـ١٨].

● لكن وجهة نظر أخرى حديثة حول ضرورة التجديد، ترى أنه مجرد رد فعل لعلاقة مع الغرب وانعكاسات هذه العلاقة على المفكر الإسلامى. ونقرأ فى دراسة لمحمد أبو قاسم حاج أحمد [تجديد الخطاب الدينى فى الزمن الأمريكى – الإسلام ومنعطف التجديد] «إذا كان المجددون الأوائل قد تأثروا بتداخل الثقافات فى عصرهم وبالذات اليونانية والفارسية، فإن المجددين المحدثين قد ارتبط تجديدهم بمثيرات لارهاصية أفكارهم التحديثية نفسها.. فهناك عصر الاستعمار الأوربى وما أسمى فيه بعصر النهضة وهنا نشأت المفارقة، لماذا تقدم الغرب ولماذا نجح فى التفوق علينا؟ ومن ثم نشأت تساؤلات حول القيم الأوربية وهل هى السبب؟ ونشأت ضرورة التأويل فى النصوص التى تحدثت عن الربا، والجلد، والقطع والصلب.. ومن ثم العمل على إخراج الإنسان التقليدى من بوتقة الفهم الجامد والمتجمد عند حدود الفهم الأول وكانت ضرورة التأويل والتجديد» ثم يقول «نحن إزاء تجديدية تستهدف استخدام النص الدينى [قرآن وسنة] فى محاولة للتقارب مع الفكر الغربى وإحداث مزاوجة قد لا تكون واقعية أو موضوعية لكنها فى مجمل الأحوال ضرورية للانتقال إلى ظروف موضوعية ليست مجرد أفضل وإنما تتسق مع روح العصر».

● لكن مفكراً آخر هو عبد القادر قلانى.. يسأل فى دراسة بعنوان

[الحداثة الإسلامية وتجديد الخطاب الدينى ذاتياً - سبتمبر ٢٠٠٣] «هل إذا توطن إنسان فى بلد آخر وتأثر طبعاً بالتغيرات الاجتماعية والفكرية بحكم المخالطة والمعايشة مما قد يحيد به نحو التمايز عن المنطق العقيدى الذى تولد لديه فى بلده المنشأة ؟» ثم هو يحذر وكأنه يخيفنا «إن المعرفة الغربية المقدمة لنا قد نبعت من شخصية وخصوصية الحضارة الغربية وهى تنصهر بمهارة مع الحقيقة ذاتها لتصبح فى نظرنا وكأنها معرفة حقيقية».

- ويأتى إسماعيل الفاروقى وهو عضو بارز فى جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين فى أمريكا ليقول «إننا بحاجة الى نظام تعليمى ينبع من الروح الإسلامية ويعمل باعتباره وحدة متكاملة مع برنامج الإسلام العقيدي، على أن تكون أسلمة المعرفة فى حدود تأكيد وضع الفكر الإسلامى فى مساره الصحيح الذى يتيح له إنجاز النموذج الالهى وأن يكون التمكن من العلوم الحديثة متزامناً مع التمكن من التراث الإسلامى».
- ويزداد الأمر ارتباكاً على يد ضياء الدين سردار [مجلة الفكر العربى - عدد ٧٥- شتاء ١٩٩٤] إذ يقول جازماً «يجب على الحركة التجديدية أن توظف طاقاتها وقدراتها فى طرح خطاب تجديدى متماسك يستند الى التراث بحيث يكون بعيداً عن فتنة النمط الحداثى الغربى. فالأسلمة أشبه ما تكون بعملية إعطاء روح من القيم الإسلامية فى حقول معرفية تشكلت بالرؤى الكلية والمفاهيم واللغة والنماذج المعرفية الغربية وأخشى أن يتحول الأمر الى تغريب الإسلام بدلاً من أسلمة المعارف الغربية». باختصار هو يريد لكنه لا يريد.

- ونقرأ للدكتور خالد زيادة فى كتابه [مقدمة الكلم الثمان] وبعد رفاعة جاء الشيخ حسين المرصفى صاحب كتاب الكلم الثمان وكان كفيفاً وأستاذاً فى دار العلوم وحدد فيه المعانى المعاصرة لثمانى كلمات هى: الأمة - الوطن - والحكومة - والعدل- والظلم - والسياسة- والحرية- والتربية. وتتلمذ عليه سواء فى دار العلوم أو على كتاباته ومنهجه فى التفكير كثيرون من أمثال محمود سامى البارودى وأحمد شوقى وعبد الله فكرى، وحمزة فتح الله ومحمد عبده وحفنى ناصف وحسن توفيق العدل وحسين الجسر [لبنان].
- ونأتى إلى رأى آخر لعلنا نعرف مغزاه من الإهداء الذى خطه صاحبه لكتابه. د.أحمد عرفات القاضى [تجديد الخطاب الدينى - ٢٠٠٨] والإهداء الى «د.محمد عمارة رجل التجديد». فإلى أين اقتاده هذا الإعجاب بتجديدية محمد عمارة ؟ هو يقول «يجب تحديد معنى التجديد نفسه ودلالاته وآفاقه ومحاذيره، فالإسلام نفسه يدفع هؤلاء المجددين إلى الثورة على الأوضاع الفاسدة فى المجتمع الزائغ والأخلاق المنحلة ويفرض عليهم إنكار المنكر» [ص١٦٨] وهو يكاد يدافع عن الخطاب الدينى السائد والذى ينادى كثيرون بالعمل لتجديده فيقول «إذا كان الغرب قد اختزل الإسلام فى كلمتين هما الإرهاب والتخلف، فإن الخطاب العربى الإسلامى قد اختزل أزمة الأمة فى قضية واحدة علق عليها سبب تخلف الأمة وانهيارها هى عدم التجديد» ثم يأتى إلى ما يريد «وتجديد الفكر عند معظم المعنيين بقضية التجديد تعنى العودة للأصول دون وسائط تعوق التفكير الصحيح أو أوهام تحول دون الفهم السليم النابع من المصدر الرئيسى

للقرآن والسنة، وبهذا المعنى واجه المجددون الخرافات والبدع التى ألصقت بالإسلام» [ص٢٣] ثم يفسر تجديد الدين قائلا «إن كلمة تجديد فى الحديث الشريف «يجدد لها أمر دينها» يقصد بها عودة الناس إلى الأصول الصحيحة بعيدا عن البدع والخرافات. ولهذا نفضل مصطلح الإصلاح لما يحمله مصطلح التجديد من مضامين سلبية قد لا تكون مقبولة فى التعامل مع الخطاب الدينى» ويواصل «كلمة تجديد توحى بمقابلها وهو القديم غير المرغوب فيه، كما توحى بالإضافة والإيجاد على غير نموذج سابق وهى معان غير محمودة فى التعامل مع أصول الخطاب الدينى وطمس معالمه والعبث بأصوله بزعم تجديده وتطويره»[صـ٢٥] وهكذا فالتجديد عدوان على الأصل والإصلاح لا يعنى إلا استبعاد الخرافات والبدع.. أما التأويل لنتلاءم مع روح العصر فهو أمر مرفوض. لكن المثير للدهشة هو أن المؤلف المعترض على استخدام كلمة تجديد استخدم هو نفسه كلمة «تجديد الخطاب الدينى» كعنوان لكتابه.

- ونأتى إلى كتاب لواحد من أشهر مفكرى مسلمى الهند أبو الحسن الندوى [رجال الفكر والدعوة] ونقرأ «ولم تعدم هذه الأمة فى عصر من العصور مجددين فى الدين وأئمة فى العلم وعمالقة فى الفكر، ولم يكن ذلك مصادفة وإنما هى طبيعة هذا الدين وقدرته العجيبة على الإنتاج والتوليد، وهذا لطف من الله بهذه الأمة بل بالإنسانية إذ لو ضاعت هذه الأمة لضاعت السماء ولضاعت أمانة المسئولية» ونلاحظ هنا أن المسلمين فى الهند يتواجهون بشكل مباشر ويومى مع أفكار وعقائد وديانات ورؤى حضارية مختلفة وأحياناً متصارعة ومن ثم كان التجديد

ضرورة حتمية لإمكانية الحياة والقدرة على التأثير فى هذه الغابة من المتناقضات.

- والشيخ محمود شاكر فى [مقال بعنوان. جزء صغير من الحقيقة المفزعة - الهلال - مايو١٩٩٢] وهو يرى أو بالدقة يخلط بين التجديد العقيدى وبين الاهتمام بالعلوم الحديثة. ويرى أن المجددين المحدثين خمسة وهم من أقاموا ما أسماه النهضة الإسلامية وهم: عبد القادر البغدادى صاحب خزانة الأدب [توفى١٦٨٣] والشيخ حسن الجبرتى ويسمى الجبرتى الكبير وهو فقيه حنفى عالم فى اللغة وعلم الكلام وأصبح مفتياً وعمره ٣٤ سنة، وقضى عشر سنوات يتعلم فنون الصناعة والهندسة والكيمياء والحدادة والنجارة. ويقول المؤرخ عبد الرحمن الجبرتى عن أبيه «وقد حضر إليه طلاب من الإفرنج وقرءوا عليه علم الهندسة فى سنة١١٥٩هـ [١٧٤٦م] وعادوا إلى بلادهم ونشروا فيها هذا العلم وأخرجوه من الفكر إلى الفعل واستخرجوا به الصنائع البديعة مثل طواحين الهواء وجر الأثقال [تاريخ الجبرتى _ الجزء الأول صـ٣٩٧] والثالث فى المجددين عند محمود شاكر هو مرتضى الزبيدى صاحب تاج العروس [توفى١٧٩٠] ثم محمد بن عبد الوهاب [توفى١٧٩٢] والخامس هو الشوكانى [توفى١٧٣٤].

ويمضى محمود شاكر فى كتاب [الطريق الى ثقافتنا - ص١٢٢ وما بعدها]» أن الخلل الذى تفشى فى هذه الأمة وقصد هؤلاء الإعلام الخمسة إصلاحه هو خلل اللغة وخلل العقيدة وخلل علوم الدين وخلل علوم الحضارة وهذا ما تداركه العلماء الخمسة.فهؤلاء الرجال أيقظوا الأمة من الغفلة وحاولوا إصلاح الخلل الذى أصاب

الأمة منذ انحطاطها. والغفلة عن مواصلة التجديد والإصلاح فى العصور المتأخرة هى التى فرقت الأمة وقسمتها دويلات وقوميات بعد أن كانوا امة واحدة تحيى حضارة واحدة وثقافة واحدة من أقصى المغرب إلى حدود الصين ومن أطراف تركيا دار الخلافة إلى أغوار إفريقيا وآسيا، أمة واحدة وارثة لإسلامها ولكن الورثة كانوا فى غفلة فاستناموا إلى ميراثهم الجليل الضخم فهمدوا همود الجمرة تحت الرماد».

ثم هو يدعو فى مقال [المتنبى ليتنى ما عرفته- مجلة الثقافة - أكتوبر١٩٧٨] إلى تحديث حياتنا الأدبية «وحين اقول حياتنا الأدبية فإننى لا أعنى الأدب وحده أو الشعر بل أعنى كل ما كانت الكلمة أصلا فيه من أدب وشعر ودين وفلسفة وعلم إلى آخر هذه السلسلة المتشابكة».

خلاصة الأمر الشيخ محمود شاكر يحاول أن يتخلص من دعوة التجديد فى الفكر الدينى والتأويل للتلاؤم مع العصر ومستجداته بزعم أن الحل هو التعرف على العلوم الحديثة وتحديث اللغة وتحقيق التقدم الصناعى.. فقط.

- ثم نقفز إلى مجدد حقيقى هو نصر حامد أبو زيد [بحث على الإنترنيت بتاريخ ١-٦-٢٠٠٤ بعنوان : تجديد الخطاب الدينى ضرورة معرفية] وهو يصرخ قائلاً «قضية التجديد قديمة ومن ثم يخطئ البعض إذ يفهم أن الدعوة لتجديد الخطاب الدينى دعوة مدفوعة بأحداث ١١ سبتمبر وتوابعه، وإنها من ثم مجرد دعوة لتحسين صورة الإسلام والمسلمين إزاء رد الفعل المعادى فى الغرب، وسعى الولايات المتحدة للتدخل فى صياغة خطاب «إسلامى» ترضى عنه وتؤيده».

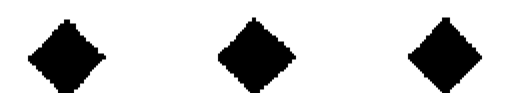
ويمضى أبو زيد قائلا «ويلاحظ أن معظم الحديث كان يختزل الخطاب الدينى فى مجال الدعوة والإرشاد وخاصة خطبة الجمعة، وليس الخطاب الدينى بمفهومه العام، بمعنى تجديد الفكر الإسلامى».

- ويقول د. محمد جابر الانصارى فى مقال [معركة تحديث العالم الإسلامى - إعادة قراءة مفاتيحها تفاديا لتكرار الإخفاقات - جريدة الحياة (لندن -٢٢-٥-٢٠٠٥)]. «إنها ساعة الإصلاح الدينى فى الإسلام، ولن يفلح المسلمون فى إصلاح سياسى أو اجتماعى أو اقتصادى أو فكرى ما لم يباشروا الإصلاح الدينى قبل كل شئ والذى تأجل طويلاً. فالإسلام هو مرجعية حياتهم وعليهم مراجعة هذه المرجعية لتكون عوناً لهم فى صراع البقاء التاريخى، فمن لا يدخل مرحلة التحديث الذى أصبح عالمياً هذا التحديث الذى لم يعد أوربياً مسيحياً، إنما يحكم على نفسه بالانقراض المتدرج، ولن يفيد أيه أمة صراخها وانفعالها شيئاً، فحركة العصر لا تتعامل مع الظاهرات الصوتية».
- بينما يفضل البعض تمجيد الفكر السلفى المطلق.. فكر النقل من كتب التراث القديمة والفقهاء القدامى.. «وكل خير فى اتباع من سلف» إلى درجة أن الشيخ الالبانى يقول [نقلاً عن كتاب تجديد الخطاب الدينى - د. أحمد عرفات القاضى (صـ٩٢)] «إن أفضل وصف للمؤمن هو السلفى بدلاً من المسلم، بينما العلمانيون والماركسيون يستخدمونه بمعنى الذم والانتقاص. وربما كان الأوفق إطلاق اسم السلف على جميع الحركات التى سعت لعودة الخطاب الدينى لنقائه الأول فى مجالات العبارات والعقائد فى عهد الرسول وخلفائه الراشدين باعتبارهم النموذج والقدوة التى

يسعى الجميع للاقتداء بها»

- ونأتى إلى مجدد حقيقى هادئ النبرة لكنه صلب الموقف – الشيخ عبد المتعال الصعيدى وله عدة كتب منها [الحرية الفكرية فى الإسلام – الحرية الدينية فى الإسلام] ويمتاز الشيخ الصعيدى بأنه مفكر وفقيه إسلامى صرف فهو لم يستند أو يطالع أى فكر أجنبى ولم يسع للمقاربة أو المقارنة معه ونقرأ «من الضرورى احترام حق الإنسان فى الإيمان بالله وحقه فى النكوص عن هذا الإيمان، دون أدنى مسئولية جنائية أو اجتماعية فمسألة الردة الجزاء فيها دينى فقط وأمره إلى الله تعالى وحده، وما جاء فى القرآن عن الردة لا يستوجب القتل والجزاء فيها أخروى فقط، وإنما يُدعى فى الدنيا إلى الإسلام كما يدعى غير المسلم» وأكد الصعيدى «إن الإسلام إنما جاء ليؤكد على الحرية التى حولها بعض الحكام الى الاستبداد، وذهب علماء السوء لتبرير هذا الاستبداد الذى يتناقض صراحة مع جوهر الإسلام الذى جاء لتحرير الإنسان من القيود التى تعوق مسيرته وحريته كمخلوق حر له حريته الكاملة فى التعبير عن رأيه وفكره وحريته فى اختيار دينه وحريته فى اختيار حاكمه وحقه فى نقده ومعارضته متى ثبت له خطأ الحاكم أو من يمثله دون قيد أو شرط يهدد حياة الانسان.
- وأخيراً نأتى إلى مولانا فضيلة الإمام الأكبر الشيخ أحمد الطيب فى بحث بعنوان [ضرورة التجديد] قدم لمؤتمر التجديد فى الفكر الإسلامى عقدة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – صـ١٤١ (٢٠٠٢)]. نقرأ «إن التأمل الهادئ فى طبيعة رسالة الإسلام كبيان من الله للناس يتخطى الزمان والمكان ليبرهن عن أن

مسألة التجديد إن لم تكن هى والإسلام وجهان لعملة واحدة فإنها على أقل تقدير أحد مقوماته الذاتية. إذا تحققت تحقق الإسلام نظاماً فاعلاً في دنيا الناس، وإذا تجمدت تجمد وانسحب من مسرح الحياة واختزل في طقوس تؤدى في المساجد أو المقابر وتمارس على استحياء في بعض المناسبات.هذا التأمل يثبت ويؤكد أن تاريخ الإسلام في أزهى عصوره يشهد على هذه العلاقة التى لا تنفصم بين التجديد وحيوية الإسلام، كما يشهد على العلاقة ذاتها بين الجمود وانزوائه الى ركن قصى عن الحياة وعن المجتمع».



ولست أريد أن أخفي قصدى من إيراد كل هذه المواقف المتناقضة ولا إيرادها هكذا متداخلة ودون أى ترتيب زمنى أو موضوعى، بل أتيت بها متعمداً هكذا، لأنها هكذا في حياتنا اليومية والعملية وفى محاولاتنا الفكرية والنظرية والفقهية، وذلك كى يعرف القارئ العزيز الذى احتمل مطالعة كل ما سبق مدى حقيقة المشكلة الصعبة التى أستدعيه إلى مأدبتها، فقط ليعرف كيف أن هذا الصراع المتواصل والمتداخل والذى اتسم أحياناً بالموضوعية وأحياناً كثيرة بالنوازع الشخصية والمصلحة والتشدد وتداخل ذلك كله في العقل العربى والإسلامى متشابكاً ومتصارعاً مع بعضه البعض.. ليثمر ما نحن فيه من ارتباك.

أما متن الكتاب فهو مجرد سرد تاريخى حاولت أن يكون موقفاً موضوعياً ولكنه أتى كما سترون وكما هو دون تزويق، والذي أعتقد جازماً أنه أصبح مفيداً جداً فى ارتباكه كى نفهم من خلاله ما كان وما هو كائن وما سيكون.

وكانت المقدمة بهذا الشكل ضرورية لفهم الكتابة فى كتاب أعتقد أن موضوعه ضرورى ويحتاج إلى دراسة متأنية حتى يمكننا أن نجدد من أمر ديننا ومن أمر دنيانا ومن أمر أنفسنا.

ولا أريد أن أثقل على القارئ بأكثر من ذلك. يكفيه ما فى متن الكتاب من أثقال فقط تلح على القلم قبل أن يختتم هذه المقدمة أبيات لأحمد شوقى :

إذا زرت يا مولاى قبر محمد	وقبلت مثوى الأعظم العطرات
فقل لرسول الله يا خير مرسل	أبثك ما تدرى من الحسرات
شعوبك فى شرق البلاد وغربها	كجلمود صخر فى عميق سبات

رفعت السعيد

القاهرة ٨ يونيو ٢٠١٤

البداية كيف أتت

وفى المبتدأ نؤكد أن كلمة تجديد كلمة ملتبسة. فالدين المقدس قائم ثابت لا يتغير. وفى الإسلام هو القرآن والسنة المؤكدة.. وفقط. ما بعد ذلك هو فقه.. أى رأى بشرى، فهم يختلف عن فهم آخر وفى بداية الأمر ومنتهاه هو رأى انسانى يأتيه الصواب ويأتيه الخطأ.

على بن طالب أكد ذلك «القرآن لا ينطق وهو مكتوب وانما ينطق به البشر، وهو حمال أوجه» وهذه الأوجه قد تستر عواراً شديداً ليس من الإسلام فى شئ. ورسول الله يقول «تحقر صلاة أحدكم الى جانب صلاتهم، ويحقر صوم أحدكم الى جانب صومهم، وهم يقرءون القرآن ولا يجاوز تراقيهم [أى حلوقهم]. ويحسم القرآن الكريم الأمر ﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿١٠٣﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾ [الكهف: ١٠٤] وأيضاً ﴿ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا ﴾[النور: ٣٩] ونعود إلى رسول الله إذ يحذرنا «سيخرج من أصل هذا الدين قوم يقرأون القرآن ولا يجاوز حناجرهم، ويمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية» والأئمة المعترف بهم من الجميع يلتزمون بأن رأيهم هو فى نهاية الأمر مجرد رأى، ويجوز عليه الخطأ والصواب.. الإمام الشافعى يقول «رأينا صواب يحتمل الخطأ ورأى غيرنا خطأ يحتمل الصواب» والإمام أبو حنيفة يقول نفس الشئ «رأينا هذا هو أفضل ما قدرنا عليه، فمن جاءنا بأفضل منه قبلناه» والإمام مالك يحسم الأمر لكل من أراد فهم صحيح الدين فيقول «كل إنسان يؤخذ من كلامه ويرد ما عدا صاحب هذا القبر»، وأشار الى قبر الرسول. والصحابى الجليل أبو ذر الغفارى يكاد أن ينفطر قلبه حزناً على الدين الذى اتخذه المتقاتلون على السلطة ستاراً بعد أعوام

فقط من رحيل الرسول فيقول «والله لقد حدثت أعمال ما أعرفها، والله ما هى من كتاب الله ولا سنة نبيه، والله إنى أرى حقاً يُطفأ، وباطلاً يحيا، وصدقاً مكذباً وأثرة بغير تقى». ولأن معرفة الكتابة كانت متعثرة فى سنوات الفجر الإسلامى فقد تناثرت الروايات الشفوية بل تسيدت. ودس المتقاتلون على السلطة والسلطان ما شاء لهم خيالهم الممعن فى تحقيق مصالح شخصية، أو قبلية أو جهوية من أكاذيب وحكايات وروايات لا يصدقها عقل عاقل وتحول البعض منهم إلى ماكينة إفتاء يفتى بما يعرف وما لا يعرف، ويكذب على الله ورسوله فى سهولة ويسر [وهو ما يحدث فى أيامنا، فإن كانت الفتوى تتطلب البحث والتروى والنظر فى فقه قديم وحديث والملاءمة بينه وبين الواقع، فإننا نرى من يظهر فى التليفزيون وقد زركش لحيته ولفلف عمامته ليفتى على الفور ومن الذاكرة، ويتطور الأمر إلى إفتاء مباغت بالتليفزيون، وكل هذا سبوبة تُدر مالاً وفيراً لكنه سحت] ونقرأ لابن القيم «من أفتى الناس بمجرد النقل من الكتب، على اختلاف أعرافهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم فقد ضل وأضل وكانت جنايته على الدين» [أعلام الموقعين - الجزء ٣- صـ٧٨] ويقول الإمام القرافى «ينبغى للمفتى إذا ورد عليه مستفت ألا يفتيه بما عادته أن يفتى به حتى يسأل عن بلده، وهل حدث لهم عرف فى ذلك البلد أم لا» [الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام - صـ٢٢٣] وعلى ذات الطريق يصيح الإمام محمد عبده «لا ينبغى للإنسان أن يذل فكرة لشئ سوى الحق، والذليل للحق عزيز، ويجب على كل طالب علم أن يسترشد بمن تقدمه سواء كانوا أحياء أم أمواتاً، ولكن عليه أن يستعمل فكرة فيما يؤثر عنهم فإن وجده صحيحاً أخذ به وإن وجده فاسداً تركه» [تاريخ الأستاذ

الإمام – صـ٧٦٢]. وهكذا تتحدد أمامنا إشكالية التلقى عن التراث. فنحن نواجه أحاديث مكذوبة. بعضها أتاه الخطأ عبر تداول الرواة جيلاً بعد جيل، وبعضها مكذوب عن عمد كتلك التى اخترعت لدعم معاوية وحتى لدعم الموالى الفرس، ونواجه بفتاوى مرتبكة بعضها يمحو بعضاً، وتراث مسطر فى مئات الكتب تحمل سيرة عطرة فى قليل منها وتفسيرات وتأويلات وحكايات وشروح لا يمكن لعقل أن يقبلها.. فماذا يمكن للمسلم العاقل أن يفعل ؟ لا حل سوى أن يُعمل العقل ويختار، يختار ما يتفق مع العقل ويرفض ما لا يتفق معه.. أليس هذا هو الطريق الصائب؟.

ولكننا إذ نحاول أن نستخدم العقل بحثاً عن الصائب فى تلك التلال من كتب التراث نجد ثماراً مريرة وأخرى جيدة المذاق وجيدة الالتزام بصحيح الدين. فالناس يختلفون حسب نفوسهم وعقولهم ومدى التزامهم بمصالحهم أو مصالح سادتهم وحكامهم وحتى عندما نقلب النظر فى قصائد الشعراء الأقدمين نجد أنفسنا أمام صنفين من الموقف الاخلاقى.. فواحد يقول :

ونحن إناس يعرف الناس فضلنا لا نبتدى بالأذى من ليس يؤذينا..

وآخر نجده متلبساً حالة فكرية وأخلاقية أخرى يقول

لنا الدنيا وما أمسى عليها ونبطش حين نبطش قادرينا
بغاة ظالمين وما ظُلمنا ولكنا سنبدأ ظالمينا
ونشرب إن وردنا الماء صفواً ويشرب غيرنا كدراً وطينا

.. نوعان متنافران من الأخلاق ومن النظر للآخر. ولا شك أنه عند الرواية عن التراث وما كان فيما مضى منذ مئات من السنين ستتأثر الروايات بالأخلاق فتحقد أو تتسامح، تكذب أو تقول ما كان فعلاً، أو حتى ما تتخيل أنه كان فعلاً ولنا أن نتقبل ما قالوا

مستسلمين فنلغى عقولنا، أو أن نختار. فكيف يكون الاختيار ؟ بإعمال العقل.. أو بإعمال الموقف الاجتماعى والفكرى. فمثلا إذا قرأنا كتاب «التمهيد» للعلامة الباقلانى عن أسباب غلاء الأسعار نجده يقول «إن الغلاء والرخص فى الأسعار إنما يرجعان إلى الرغائب والدواعى، فأن جميع الأسعار من الله سبحانه وتعالى لأنه هو الذى خلق الرغائب فى الشراء، ووفر الدواعى الى الاحتكار». هذا هو موقف الباقلانى وكان أشعرياً. أما القاضى عبد الجبار وكان معتزلياً فإنه يكاد يقترب من مفكرى زماننا الاقتصاديين التقدميين إذ يقول فى كتابة «المغنى» عن سبب غلاء الأسعار «إنها قلة الشئ مع شدة الحاجة إليه، أو كثرة المحتاجين بالنسبة إلى ما هو موجود، وأن ما يجرى من غلو فى التسعير إنما تسبب فيه بعض الظالمين، ويؤدى إلى فساد يعم الفقراء، وعلى الحاكم أن يتدخل لتسعير السلع تسعيراً ييسر على الفقراء معيشتهم». هذا هو التراث القديم فيه صالح وغير صالح وفيه تقدمى ورجعى، وعلينا أن نُعمل العقل والمصلحة. لكن البعض من متأسلمى زماننا يعيشون بعقولهم فى أظلم ظلمات العصور المظلمة فى تاريخ الإسلام.. يفتشون ولا يختارون إلا الأسوأ والأكثر بعداً عن العقل. والأمثلة مفزعة بقدر ما هى مخجلة. وإذا كان سيدنا عمر بن الخطاب قد سئل عن الآية «وفاكهة وأبّاً» ما هو «الأب» فقال:لا أدرى، ثم أكد «نهينا عن التفيقه» فإن عديداً من السلفيين فى زماننا الظالم يفتون فى كل شئ وأى شئ وحتى فى مجالات العلوم الطبيعية وعلوم الفضاء دون خجل. وهم إذ يشاركون فى الفعل السياسى فإنهم يقررون إن ما يقولونه هو تعبير عن رأى السماء دون أن يسألهم أحد ومن فوضكم بالتحدث باسم السماء، ويقررون أن مخالفهم هو مخالف

للشريعة دون أن يدركوا أن أى رأى يقولونه هو رأى إنسانى. وهم لا يقبلون التجديد متناسين الحديث الشريف «إن الله يبعث على رأس كل مئة من السنين لهذه الأمة من يجدد لها أمر دينها» [رواه أبو هريرة] ويقول السيوطى فى «حُسن المحاضرة»: «ولا يشترط أن يأتى المجدد كل مائة عام ولا أن يكون واحداً بل قد يكونون أكثر من واحد» وهؤلاء المتأسلمون يختارون الأسوأ والأكثر بعداً عن العقل ويرفضون التجديد ويحاولون أن يدفعونا الى بئرهم المظلم. لكن مصر تأتى وهى تتمجد وتفرض مسيرة التجديد.

الشيخ رفاعة الطهطاوى

وإذا كنا نقول أن رفاعة الطهطاوى هو صاحب الحرف الأول فى كتاب التجديد الدينى فى مصر الحديثة فإنه قد أتى مستنداً على الفعل التحديثى الذى استنبته محمد على فى التربة المصرية، فكان هناك الشيخ حسن العطار الذى تتلمذ رفاعة على يديه وكان أديباً وشاعراً ورحالة زار تركيا وفلسطين وجاب بلاد الشام وخالط ضباط الحملة الفرنسية وعلماءها وقام بتدريس اللغة العربية لهم، وتعلم حب المعرفة وضرورة التجديد. ويتذكر رفاعة دوماً ما كرره عليه أستاذه العطار «إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها». وكان هناك الشيخ عياد الطنطاوى الذى سافر إلى سان بطرسبرج فى زمن الإمبراطورية الروسية وقام بتدريس اللغة العربية فى جامعتها وأسهم فى تطوير الاستشراق الروسى وعاد ومعه كتاب أسماه «تحفة الأذكيا بأخبار بلاد روسيا» وهو يشبه إلى حد كبير كتاب رفاعة «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز». وكان هناك أيضاً الشيخ حسين المرصفى الذى صاغ كتاباً رائعاً وتجديدياً أسماه «الكلم الثمان.. عن الحق والعدل والحرية». يذهب رفاعة إلى باريس ويعود ليخوض معركة التجديد فى زمن بالغ الصعوبة وتخيم عليه غيوم التخلف الفكرى والانصياع لخرافات وأكاذيب فرضت نفسها على العقول باعتبارها الدين ذاته وهى أبعد ما تكون عن الدين. وكانت قضية الأرض هل هى كرة أم مسطحة ؟ وهل تدور أم لا مطروحة باعتبارها خطأ فاصلاً بين الايمان والكفر؟ ويراوغ رفاعة قائلاً «قال البعض إن القول بدوران الأرض واستدارتها لا يخالف ما ورد فى الكتب السماوية، وذلك لأن الكتب السماوية قد ذكرت هذه الأشياء فى

معرض وعظ ونحوه، جرياً على ما يظهر للعامة لا تدقيقاً فلسفياً، مثل ما ورد فى الشرع أن الله تعالى أوقف الشمس، فالمراد هنا تأخير غيابها عن الأعين وهذا يحصل بتوقيف دوران الأرض، وإنما أوقع الله الوقوف على الشمس لأنها هى التى يظهر فى الأعين سيرها» [د. عبد اللطيف حمزة - أبطال الدفاع عن اللغة العربية - مقال بمجلة الثقافة - عدد يوليو ١٩٦٥] والحقيقة أن هذا الموضوع كان مثار تشبث شديد سواء من رجال الدين المسيحى أو الإسلامى وكان تأكيدهم أن الكتب السماوية أكدت أن الأرض مسطحة ولا تتحرك، لكن رفاعة امتلك رأياً آخر ووجد لنفسه مخرجاً للتعبير عنه. فإذا كان قد اضطر الى شطب العبارة السابقة والخاصة بوقف دوران الأرض بعد أن أوردها فى مسودة كتاب «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» فإنه جازف وكتب «ووقعت محاورة بين العلامة الشيخ محمد المناعى التونسى المالكى المدرس بجامعة الزيتونة وبين المفتى العلامة الشيخ محمد البيرم المؤلف لعدة كتب فى المنقول والمعقول، وله أيضاً «تاريخ دولة بنى عثمان»، وجرت المحاورة حول كروية الأرض أو بسطها، البسط قال به المناعى والكروية للشيخ محمد البيرم، وممن قال من علماء المغرب أن الأرض مستديرة وأنها سائرة العلامة الشيخ مختار الكنتاوى بأرض إزوات بقرب بلاد تمبكتو وهو مؤلف مختصر فى فقه مالك ضاهى به متن الخليل، وضاهى أيضاً ألفية ابن مالك، وله مؤلفات كثيرة، وألف كتاباً اسمه «النزهة» جمع فيه جملة علوم، فذكر بالمناسبة علم الهيئة، فتكلم عن كروية الأرض وعن سيرها ووضح ذلك، فتلخص من كلامه أن الأرض كرة ولا يضير الاعتقاد بتحركها أو سكونها [الطهطاوى - تخليص الإبريز فى تلخيص باريز - صـ٩٧]. ولعل

من حقنا أن نتأمل كتابه هذا المجدد الماكر فى الحديث عن كروية الأرض فهو يتحدث عن الشيخ العلامة محمد البيرم وعن العلامة الشيخ مختار الكنتاوى بما يشبه الإعجاب ويقدمهما للقارئ كعلماء أجلاء لهما أبحاث وكتب عديدة. ومع ذلك فإن رفاعة لم يسلم من الهجوم لا هو ولا البيرم ولا الكنتاوى، فيرد فى أدب بالغ على علماء الأزهر الذين هاجموه قائلاً «ولا تتوهم إن علماء الفرنسيس هم القسوس. فالقسوس علماء فى الدين فقط، وأما من يطلق عليه اسم العالم فهو من يمتلك معرفة فى العلوم العقلية التى من جملتها علم الأحكام والسياسات وعلم الهيئة [الطهطاوى - تخليص الإبريز- صـ٢٧٣،٢٠٨].. وهكذا كاد يقول لعلماء الأزهر.. «لا دخل لكم فيما لا تعلمون»..

ويواصل رفاعة معركة التجديد فى فهم مقصود الشريعة مهتماً بقضايا ذات دلالة.. وأهمها التعليم فيقول «التعليم يجب أن يكون عاماً لجميع الناس يتمتع به الأغنياء والفقراء على السواء، فهو ضرورى لسائر الناس يحتاج إليه كل إنسان كاحتياجه الى الخبز والماء» [الطهطاوى - تخليص الإبريز - صـ٧٢] ولكن عن أى نوع من التعليم يتحدث رفاعة ؟ ونقرأ «إن مدار سلوك جادة الرشاد والإصابة منوط بأولى الأمر فى هذه العصابة [شيوخ الأزهر] التى ينبغى أن تضيف إلى ما يجب عليها من نشر السنة الشريفة ورفع أعلام الشريعة المنيفة، معرفة سائر المعارف البشرية المدنية التى لها مدخل فى تقديم الوطنية وسيما أن هذه العلوم الحكمية العلمية التى يظهر الآن أنها أجنبية هى علوم إسلامية نقلها الأجانب الى لغاتهم من الكتب العربية [مناهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية - صـ ٢٧٣] والتعليم للبنات والبنين على السواء

« فدخول البنات والغلمان المدارس واجب قانوناً فى جرمانيا وفى كل بلاد أوربا وهذا هو سر أن بلادهم من أقوى البلدان» [الطهطاوى- المرشد الأمين فى تعليم البنات والبنين - فصل بعنوان : فى تشريك البنات مع الصبيان فى التعلم وكسب العرفان - صـ٦٦] ومن قضية التعليم يتجه رفاعة وبجسارة إلى قضايا المرأة ويصرخ بصيحة تجديد تتحدى الجميع فيما يتعلق بمسألة الحجاب قائلاً «إن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتى من كشفهن أو سترهن، بل ينشأ ذلك من التربية الجيدة أو الخسيسة والتعود على محبة واحد دون غيره وعدم التشريك فى المحبة والالتآم بين الزوجين» [تخليص الإبريز- صـ٣٠٥] ثم يواصل تحديه بضرورة المساواة بين المرأة والرجل فيقول «فإذا أمعنا النظر فى هيئة المرأة والرجل فى أى وجه من الوجوه لم نجد إلا فرقاً يسيراً يظهر فى الذكورة والأنوثة وما يتعلق بها، ثم إن للمرأة بغض النظر عن التباين صفات أخرى تتميز بها عن الرجل» [المرشد الأمين - صـ٣٥] ولا شك أن شيوخ زمانه قد أغضبتهم هذه الكلمات وخاصة فى موضوع الحجاب.

ولكن رفاعة يأبى إلا أن يزيد من غضبهم مدافعاً عن حق المرأة فى العمل «فكل ما تطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة، فإن فراغ أيديهن من العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل، وقلوبهن بالأهواء، وافتعال الأقاويل ذلك أن العمل يصون المرأة عما لا يليق بها، ويقربها من الفضيلة، فإن اليد الفارغة تسارع الى الشر والقلب الفارغ يسارع الى الإثم» [تخليص الإبريز - صـ٢٠١] ويمعن رفاعة فى تحديه وإصراره على إشهار احترام المرأة ومساواتها مع الرجل فيكتب بخطه وثيقة ويختمها بختمه يقول فيها «التزم كاتب هذه الأحرف رفاعة بدوى

رافع لبنت خاله المصونة الحاجة كريمة بنت العلامة الشيخ محمد الفرغلى الأنصارى، أنه يبقى معها وحدها على الزوجية دون غيرها من زوجة أخرى ولا جارية أياً كانت وعلق عصمتها على أخذ غيرها من نساء أو تمتع بجارية، أو تزوج بزوجه أخرى أياً ما كانت، كانت بنت خاله وبمجرد العقد طالقة بالثلاثة وكذلك إذا تمتع بجارية ملك يمين، وقد أوعدها وعداً صحيحاً لا ينتقض ولا يحل، أنها مادامت معه على المحبة المعهودة، مقيمة على الأمانة والعهد لبيتها ولأولادها ولخدمها وجواريها ساكنة معه في محل سكناه فإنه لا يتزوج بغيرها أصلاً، ولا يتمتع بجوارٍ أصلاً، ولا يخرجها من عصمته حتى يقضى الله لأحدهما بقضاه» [دار المحفوظات بالقلعة - ملف رفاعة الطهطاوى].. الآن هل نحتاج وثيقة كهذه إلى أى تعليق ؟ وهل ثمة موقف تجديدى أوضح وأنصع من ذلك ؟

ويمعن رفاعة فى تحديه للفكر المغلق والظلامى والذى ساد فاعتبر أن الفراعنة كانوا رمزاً للكفر وأن التماثيل التى تركوها كانت من البشر وسخطهم الله بسبب كفرهم، وصاح رفاعة «لم يكن فى الأمم مثل قدماء المصريين فى قوتهم وفى الركض فى ميادين الفخار» وإن آثارهم ثروة لمصر على مدى الأجيال.

.. وهكذا مضى رفاعة مجدداً ومعانداً لكل الدعاوى المتأسلمة .

جمال الدين الأفغاني

الأستاذ الإمام محمد عبده

وكما تنبأ الإمام السيوطى فى شرح حديث الرسول « إن الله يبعث على رأس كل مائة من السنين لهذه الأمة من يجدد لها أمر دينها، وقال ولا يشترط أن يأتى كل مائة سنة ولا أن يكون واحداً فإنه وبعد أقل من مائة سنة بكثير أتى مجددان معاً الأفغاني ومحمد عبده، وهما لم يتعددا فحسب بل تلازما وخاضا معركتهما معاً من أجل رؤية تجديدية صافية وعقلانية للإسلام. لكن الأمر لم يكن سهلاً، بل كان شديد التعقيد. فالتجديد الفكرى عامة يعنى عدم الاكتفاء بالبعد الحضارى للمجتمعات الإسلامية المغرقة فى ظلام العصور الوسطى وبالتالى التطلع إلى البعد الحضارى الناهض فى الغرب. لكن الغرب تصادم مع شعوب هذه المنطقة بعنف استعمارى يخلو من أى تعامل متحضر. وشهد القرن التاسع عشر شهوة غريبة للسيطرة الاستعمارية العسكرية والاقتصادية والسياسية، كما أن هذه السيطرة تطلعت إلى هدم الإمبراطورية العثمانية التى هى فى نظر الكثيرين من المسلمين دار الخلافة الإسلامية ومقر أمير المؤمنين، وفوق هذا وذاك فإن الغرب أصبح بعد نهضته ممتلكاً لقيم وأخلاقيات ومثل ومعارف وعلوم تتناقض أو تتباعد عن كل ما كان سائداً فى ديار المسلمين، بل وتصطدم بعنف مع ما يعتقد المسلمون بأنه الإطار العقائدى المتوارث رغم ما به من تشويهات وابتعاد عن صحيح الإسلام. [د.أحمد عبد الرحيم مصطفى – حركة التجديد الإسلامى فى العالم العربى الحديث – ص ٤٦] وعندما وقعت محاولات المواجهة تبدت رؤيتان الأولى يبثها بعض المستشرقين الاستعماريين أو حتى ممثلى الاستعمار المسيطرين على حكم وإدارة وتوجيه البلاد والتى تكاد تضع المسلم أمام خيار مستحيل. إما الإسلام وإما التقدم. وإذا كان هناك تخلف فهو سمة إسلامية. وكان

أبرز من قال بذلك لورد كرومر المندوب السامى بمصر ومثله فى الهند. [حليم اليازجى – الأيديولوجيا الإصلاحية ومظاهرها فى الفكر العربى الحديث – ص ١٠٣] أما الرؤية الثانية فكانت تقول إن الهزيمة الحضارية التى لحقت بالمسلمين كانت نتيجة رؤية وتفسيرات وفتاوى خاطئة ومرتبطة بالتمسك بقراءات انطباعية فى كتب السلف، وكانت للأسف تعتبر أن منتهى الإغراق فى الظلامية هو إغراق فى المزيد من الإيمان. وتبدى للعقلاء ومنهم الأفغاني ومحمد عبده أنه لا مفر من التعامل مع التراث القديم برؤية انتقادية، رافضة لكل ما يجافى العقل وساعية حول قبول للمحتوى العقلى والفكرى للغرب ومحاولة التأويل لكل ما يخالف ذلك مع ربط كان بالنسبة لهم شديد الصعوبة وهو أن الحضارة الحديثة تعنى الغرب والارتباط بأحدهما يعنى بالضرورة الارتباط بالآخر [Zaki Badawi – The Reformers Of Egypt – London- p.12]

وفيما كان البعض يعتبر أو حتى يبرر التخلف الحضارى بأنه غضب إلهى على المسلمين بسبب عدم تمسكهم بالدين أو بالدقة بالفهم الخاطئ للنص الدينى وتغليف الالتزام به برؤى خرافية وغير عقلانية، وأن التململ إزاء هذه الخرافات والتهويمات غير العقلانية هو مجرد نقص فى الإيمان، فإن البعض الآخر كان يرى أنه لا بديل عن القبول الكامل بمعطيات الحضارة الغربية، مع وجود تفاوت فى هذا القبول ومجالاته بما لا يتصادم مع التعاليم الإسلامية الواضحة النص. وبما يستلزم بالطبع قدراً ضرورياً من تأويل النص لكى لا يتصادم مع العقل ومع واقع الحياة الذى يفرض نفسه.
[Nadav Safran – Egypt in search of politial community – Harvard – P.39]

وفى إطار هذا الوضع البالغ التعقيد، ورؤية الرواد بضرورة النهوض الحضارى كان الأفغاني ومحمد عبده يحاولان جهدهما فى تقارب حذر مع معطيات الحضارة الغربية، ومواجهة حذرة مع معطيات فى هذه الحضارة قد تتصادم مع رؤى أخلاقية واجتماعية لا يمكن الانحناء أمامها، ومواجهة أخرى مع شيوخ أزهريين شديدى التشدد فى رفض كل ما يحمله الهواء القادم من الغرب من سموم معادية للدين.. وحتى بعد رحلة تجديدية مجيدة رحل محمد عبده بعد أن قال على فراش الموت

ولست أبالى أن يقال محمد أبَل أم اكتظت عليه المآتم

ولكنه دين أردت صلاحه، أحاذر أن تقضى عليه العمائم

وكان الكثيرون فى زمان الأفغاني وعبده صامدين فى رحاب التخلف والضعف باعتبار أن ذلك غضب إلهى لا يلبث أن ينقشع بمزيد من العبادة، ذلك أن هذا التخلف لا يتسق مع الوعد الإلهى القاطع بالنصر والغلبة للمسلمين، فلا يمكن لسبحانه تعالى أن يتخلى عن هذا الوعد» [جمال الدين الأفغاني – خاطرات الأفغاني أملاه على محمد باشا المخزومى الآثار الكاملة – سيد هادى خسرو شاهى – مجلد ٦ صـ٢٤] وهنا تصدى الأفغاني وعبده لهذه الفكرة رافضين القبول بمبدأ الرضوخ للتخلف مع مزيد من العبادة وأيضاً لفكرة أن هذا التخلف مرتبط بالبنية الإسلامية فأكدا «أن مأساة الإسلام المعاصر هى بكل بساطة المسلمون أنفسهم، لأنهم قد «دخلت قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام فى أفئدتهم» [محمد عبده – الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية – صـ٣٠] «وأنهم قد ابتعدوا عن الله، فابتعدت عنهم الأمجاد، فالوعد الإلهى لم يخذل المسلمين بل هم الذين خذلوه» [العروة الوثقى – المجلد

الأول – صـ١٥٩] وأكدا أن السبب فى تخلف المسلمين هو «البدع» أى تلك الشوائب التى ألصقت بالدين وتراكمت على مر السنين وما هى من الإسلام فى شىء فانحرفت بالمسلمين عن المسار الصحيح مثل الخرافات والكرامات وتقديس الأولياء وتصديق كل ما ورد عنهم من مزاعم والتبرك بقبورهم وأضرحتهم» [محمد عبده – الأعمال الكاملة التصوف والصوفية – تحقيق محمد عمارة – صـ٥٥١] وقد حاربا هذا «الانحطاط» الفكرى وهماً يرددان عشرات المرات فى كتابتهم «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» وهكذا فإذا كان انصراف المسلمين عن أصل الدين إلى الخرافات والبدع هو سبب الداء، فالشفاء منه هو العودة الى أصل الدين ومن ثم فلا بد «من تنقية العقيدة مما لحقها من البدع ومن إنحرافات الفقهاء المتأخرين التى خلقت حجاباً بين الأمة وبين الدين الحق» [محمد عبده – الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية] وهنا يبدأ التجديد الحقيقى عبر التأكيد على جوهر الحل وهو «العقل» وهنا طرحت نفسها قضية سلطة العقل فى النظر والتعامل مع النص الدينى. فقال الأفغاني «إن الدين يجلّ عن مخالفة العقل والعلم فإن وقعت المخالفة وجب التأويل» [الخاطرات] وقال محمد عبده أنه لا قيد على العقل سوى القرآن والسنة الصحيحة وحتى مع هذين المصدرين فهناك التأويل للآيات القرآنية، أما السنة فتحتاج الى فحص دقيق لتبيان ما هو صحيح وقطعى الثبوت [عبده – الأعمال – رسالة التوحيد – الجزء الثالث – صـ٤٩٦] ومع هذه المنظومة الفكرية للتجديد كان اللجوء للغرب محاذراً فالغرب هو ذات الاستعمار القاهر الباطش بالمسلمين، ومن هنا كان اللجوء لتقليد نمط الحضارة الغربية فى ظل هذا الضعف مؤدياً بالضرورة

« للاستكانة للغرب ولحكمه وسلطانه »

[Contwell. Smith – Islam in modern history – p99]

ويثير ذلك كله مسألة «الوطن» وعلاقة ذلك بالخلافة العثمانية وبما أسماه الأفغاني «الجامعة الإسلامية» pan Islamism وهنا يرتبك فكر الأفغاني ارتباكاً شديداً فهو يؤيد استقلال مصر عن النفوذ الغربي عبر إذكاء روح الوطنية، لكنه كان في نفس الوقت يرى هذا الاستقلال في إطار الخضوع للرابطة الدينية. ففي غمار دعوته المصريين وغيرهم من الشعوب الإسلامية للتمرد والاستقلال عن النفوذ الاستعماري الغربي كانت «الجامعة الإسلامية» تحلق في مخيلته كمخرج وحيد لتوحيد المسلمين في مواجهة الغرب الاستعماري وأحياناً في مواجهة الاستبداد العثماني [نصر الدين عبد الحميد نصر – مصر وحركة الجامعة الإسلامية ١٨٨٢ – ١٩١٤ – صـ٣٩] وفي هذا السياق كان محمد عبده يتجه نحو تحرير عقول المسلمين مما يدفعهم نحو التخلف والانحطاط بينما استكان للاحتلال البريطاني بعض الشيء.

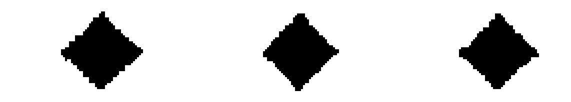
فعندما عاد محمد عبده من منفاه إلى مصر، وجد طريقه إلى صالون الأميرة نازلي حيث مدرسة الاعتدال في السياسة المصرية، تلك المدرسة التي تصورت أن هزيمة الثورة العرابية هي مجرد درس مرير لعاقبة تجاوز حدود الاعتدال. وفي صالون نازلي كان تكريس الاعتدال كأساس يفرض نفسه على كل من يحاول العمل الوطني. وهكذا قرر محمد عبده التعايش مع الاحتلال البريطاني كأمر واقع. وتمتلئ كتابات محمد عبده بما يؤكد أن مشكلة مصر وكل العالم الإسلامي لا تكمن فقط في تلك الهيمنة الغربية الاستعمارية على مصر وغيرها من البلدان وإنما في عدم القدرة

على مجاراة التقدم العلمي والفكرى الذى أحرزه الغرب المسيحى. [Nadav Safran – Ibid – p.63] وهكذا اقتنع محمد عبده أو بالدقة أقنع نفسه بضرورة التعايش مع الاحتلال البريطانى، باعتباره كابوساً لا يمكن الخلاص منه ولا جدوى من معاندته. ومن ثم صار يتحدث عن نوع لا يمكن تصوره للاستعمار وهو الاحتلال الذى يمثل نزاهة وبعداً أخلاقياً. فكرومر ورجال الاحتلال يسعون عبر دوافع إنسانية وأخلاقية ومصالح اقتصادية للأخذ بيد المصريين نحو التقدم والانطلاق [محمد عبده – الأعمال الكاملة – مقال الحق المر – الجزء الأول – صـ٧٨٣] وعبر هذا القبول المرير ولكن الضرورى بوجود الاحتلال بدأ محمد عبده مشروعه الاستراتيجى لتطوير التعليم فى الأزهر وغيره من المدارس مبرراً القول بالاحتلال باعتباره الممكن الوحيد لتقديم الأمة والنهوض بها. [رشيد رضا – تاريخ الأستاذ الإمام – صـ٤٢٧] والحقيقة أن الموجة الجديدة التى قادها الأفغاني وعبده كانت تحاول أن تقدم نفسها على أنها محاولة من المسلمين لمواجهة الضغط الغربى الاستعمارى. ذلك التغول الاستعمارى الغربى الذى كشف الغطاء عن الهوان والضعف والتخلف الذى يعيشه المسلمون ومن ثم يتعين التوحد والسعى نحو المعرفة والعلم الذى يقود المسلمين نحو مواجهة الاستعمار، دون أن يتجه تفكيرهما الى مواجهة الأيديولوجية المتأسلمة التى خلقت فكراً أو بالدقة فهماً للإسلام يتناقض مع جوهره الأصيل، وهو فهم يقوم على أساس الخرافة واللا عقل، ويستند إلى تهويمات سلفية تختار من كتب التراث الأكثر تطرفاً والأشد بعداً عن العقل والمنطق، وهكذا يمكن القول إن هذا الثنائى الأفغاني وعبده كان يرى أن الحل هو وحدة المسلمين ضد التسلط الاستعمارى الغربى، دون

أن يتحدثا عن التجديد فى فهم الدين ورفض الجهالة والظلامية وسوء التعامل مع كتب التراث [عبد الله العروى - مفهوم العقل - صـ٢٣] والحقيقة أن ثمة اختلافاً تبدى ظاهراً بين موقف الأفغاني وتلميذه محمد عبده. اتفق الاثنان على ضرورة إعلاء سلطة العقل وتأويل النص فى حال مخالفته للعقل. ولكن الأفغاني كان يقف عاجزاً أمام النص، والاجتهاد عنده يجب ألا يتجاوز حدود «الاهتداء بالقرآن والحديث الصحيح. ولهذا كان الأفغاني إذ يتحدث عن المجتهد فإنه يصفه بذلك الذى يهتدى بالقرآن والحديث الموثوق به. ومن هنا فإنه قرر أن المجتهد هو ذلك العارف بسيرة السلف وبالإجماع» [خاطرات جمال الدين] ويهتدى بالقرآن والحديث الصحيح مع مراعاة حاجات الزمان. وإذا كان محمد عبده قد تجاوز أستاذه الأفغاني من حيث ضرورة الاعتماد على العقل فإنه قد حرص على التحذير من «الغلو» فى استخدام العقل والشطط فى التأويل، مؤكداً أن العقل وحده لا يمكنه فهم الألوهية فهماً صحيحاً. وأن هناك أموراً كونية وقيماً عامة يعتمدها الوحى والشرع ولا مجال لأن يدركها العقل [محمد عبده - رسالة التوحيد - صـ٤١٢]. وكان محمد عبده أكثر ارتماءً باتجاه قبول الأمر الواقع «فما دامت مصر غير قادرة على طرد الاحتلال البريطانى فلتحاول السعى للاستفادة من وجوده» [Rosental – islam in the modern National state – p.49].

وهكذا تحول محمد عبده كما قال كرومر [المعتمد البريطانى فى مصر] من معارض للهيمنة الغربية الى حليف موضوعى للاحتلال [Cromer - Modern Egypt – p180] وربما كان كرومر يحلم بتطويع الإسلام والمسلمين بحيث لا يكونون أعداءً

للوجود البريطاني. ولعل هذا هو السبب فى دعم كرومر لمحمد عبده وتعيينه مفتياً للديار المصرية.



وكما كان فكر محمد عبده متردداً وربما مرتبكاً فى البداية، كذلك كان الأفغاني. ولعلنا نغفر لهما ذلك بسبب صعوبة المرتقى.. وربما كان السبب هو ما قاله الدكتور عاطف العراقى «كان الأفغاني يدخل نفسه فى مناقشات حول موضوعات علمية وفلسفية وهو غير مؤهل للبحث فيها» [د.عاطف العراقى – العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر – صـ١٣١] ويؤكد أن هذا هو السر «فيما أورده من تأويلات مسرفة وقد لا نجد لها أساساً، وبسبب تعميمات أعتقد أن أكثرها لا يعتبر صحيحاً». ويقول عنه باحث آخر.. «هو سياسى حاول أن يتلاعب بالجميع فتلاعب به الجميع، دعا إلى الماسونية وأنشأ لها فى مصر محفلاً ضم إليه ٣٠٠ من أكابر الشخصيات فى مصر ثم انقض على الماسونية بهجوم شديد. وهو يدعو لجامعة إسلامية ولهوية إسلامية ويتكلم فى نفس الوقت عن الاقتداء بالغرب وتعلم علومه. ويقول بإنشاء جامعة مثل جامعة كمبردج فتأتى جامعة عليكره ذات النمط الإسلامى المتشدد أحياناً [Louis gardet – Les Hommes de lisLam – p.355].

وبرغم حديثه عن جامعة كمبردج فإنه يعترض على إصرار محمد على على فتح مدارس علمانية حديثة، وعلى البعوث التى أرسلها للدراسة فى الخارج، ويتساءل فى مرارة عما استفادته مصر من مثل هذه البعوث» [الأعمال الكاملة – المرجع السابق – صـ٤٧٥] ثم يعود الأفغاني ليناقض نفسه فيقول «الدول المسيحية تغلبت على الحكومات الإسلامية بالعلم مصدر القوة، وينهزم

المسلمون بالجهل مصدر الضعف» ويؤكد أن سبب ضعف الخلافة العثمانية أنها «لم تقرن فتوحاتها الحربية بالعلم، فلا يتسنى للسيف المجرد أن يتحكم بأمة تدافع عنها مدافع العلم، فلا يمكنك أن تحكم العلم بالجهل» [المرجع السابق] وقد استخدم الأفغاني فى دعوته بمصر وسائل فيها قدر من الغوغائية. ونقرأ وصفاً لإحدى جلساته التى كان يعقدها فى قهوة متاتيا بالعتبة «اعتلى السيد جمال الدين منبر الخطابة وافتتح كلامه بقوله : اللهم إنك قلت وقولك الحق. يا أيها السادة اعلموا أن المدنية الإنسانية الفاضلة، وأن الصراط المستقيم للسعادة، لا يتحققان بغير القرآن، ويمضى السيد جمال الدين فى خطاب مؤثر وعندما انتهى من خطابه وجد أن أعضاء المجلس قد أغشى عليهم من التأثر، ووجد الباقين على وشك أن يفقدوا رشدهم فبكى السيد وأخذ يردد : أى وحقك اللهم لقد نسيناك فأنسيتنا أنفسنا وظل يردد هذا القول حتى سقط مغشياً عليه، وهكذا ظل الحاضرون ثلاث ساعات بين بكاء وأنين وإغماء ثم تقدم حسن بك عطا صهر خديو مصر إلى السيد وقام برش ماء معطر على وجهه فأفاق» [سعيد الأفغاني - نابغة الشرق جمال الدين الأفغاني صـ٣٣ - نقلاً عن كتاب كفتار خوش يا رقلى تأليف الشيخ محمد محلاتى القروى الفاسى]. هكذا تبدى الأفغاني لتلاميذه مستخدماً أقصى أدوات التأثير الصوتى والكلامى، أو هكذا حاول تلاميذه أن يصوروه أمام عامة المصريين الممتلئين دهشة إزاء هذا الشيخ الذى يقول كلاماً جديداً تماماً ويقدمه مغلفاً دوماً بمسحة دينية، وتصرفات صوفية أو شبه صوفية. وإن كان الأفغاني قد قال فيما بعد «أنا لا أفهم قول الصوفية الفناء فى الله، وإنما يكون الفناء فى خلق الله عن طريق تعليمهم وتنبيههم إلى وسائل سعادتهم وما

فيه خيرهم» [عباس العقاد – محمد عبده – سلسلة أعلام العرب – صـ١٢٤].

.. إنها مسحة نقشبندية تلك التى تدعو الى الفناء فى خلق الله وليس فى الله ذاته. ويحاول د. عاطف العراقى تفسير هذه الظاهرة الأفغانية قائلاً «لقد أتى الأفغاني الى مصر، كما ذهب إلى كل مكان مرتدياً ثياباً دينية ومتحصناً بالدعوة بعبارات دينية عالية النبرة بما يدفع البعض الى اتهامه بأن عباراته الدينية كانت مجرد ثياب اتخذها ليسهل تأثيره على الآخرين خلال عمله السياسى» [د. عاطف العراقى – المرجع السابق] ولعل ما شجع على هذا الاعتقاد كما يقول د. العراقى «كثرة المتناقضات فى أقواله ومواقفه».

ونمضى مع متناقضات الأفغاني.

ولعل أبرز المتناقضات الفكرية عند الأفغاني قد أتت بمناسبة إصداره كتابه الشهير «الرد على الدهريين» وقد أصدره كرد على خطاب أتاه من مولوى محمد واصل مدرس الفنون الرياضية فى مدرسة الأعزة بمدينة حيدر أباد من بلاد الهند قال فيه «يقرع آذاننا هذه الأيام صوت نيتشر [يقصد النشأة الطبيعية للكون] ويصل إلينا من جميع الأقطار الهندية، ولقد سألت كثيراً ما هى حقيقة النيتشرية وهل هى طريقة تنافى أصول الدين ؟ ولكن لم يفدنى أحد ولهذا ألتمس من جنابكم أن تشرحوا حقيقة النيتشرية والنتشريين بتفصيل ينفع العلة ويشفى الغلة والسلام»[عبد القادر المغربى – جمال الدين الأفغاني – سلسلة اقرأ – صـ٧٢] ولم يكن الأفغاني على معرفة باللغات الأجنبية. ولم يكن من ذلك الصنف الذى يقول لا أعلم. ومع ذلك ألف كتاباً شن فيه هجوماً عاصفاً عن من أسماهم الدهريين وقال «النيتشر اسم للطبيعة، وطريقة النيتشر

هى الطريقة الدهرية، ومقصد أرباب هذه الطريقة هو محو الأديان، ووضع أساس الإباحة والاشتراك فى الأموال والأبضاع بين الناس عامة. وأينما ذهب ذاهب فى غور مقاصد الآخذين بهذه الطريقة تجلى له أنه لا نتيجة لمقدماتهم سوى فساد المدنية، وانتقاض بناء الهيئة الاجتماعية الإنسانية» [جمال الدين الأفغاني – الرد على الدهريين – ترجمة محمد عبده وعارف أبو تراب – الطبعة الرابعة (١٩١٤)] ويمضى الأفغاني «واسم الطبيعة فى اللغة الفرنساوية ناتور وفى الانكليزية نيتشر وتسمى هذه الطائفة عند العرب بالطبيعيين، وعند الفرنسيين نتوراليسم أو ماتيرياليسم الأولى من حيث هى طبيعية والثانية من حيث هى مادية. وقد يظهر الماديون أنفسهم فى أوقات بدعوى السعى فى تطهير الأذهان من الخرافات وتنوير العقول بحقائق المعلومات، وتارة أخرى يتمثلون فى صورة محبى الفقراء وحماة الضعفاء وطلاب خير للمساكين ولكن وكيفما ظهروا كانوا صدمة على أبناء قومهم يميتون القلوب الحية بأقوالهم وينفثون السم فى الأرواح بآرائهم» وبعدها يتوجه الأفغاني إلى نظرية داروين قائلاً «ورأس القائلين بهذا داروين وقد ألف كتاباً فى بيان أن الإنسان كان قرداً ثم عرض له التنقيح والتهذيب فى صورته تدريجياً على تتالى العصور المتطاولة وبتأثير الفواعل الطبيعية الخارجية، وعلى رأى داروين هذا يمكن للبرغوت أن يصير فيلا بمرور القرون وأن ينقلب الفيل برغوثاً» ثم ينحنى ليهاجم السوسياليست [الاشتراكيين] فيقول وهى طائفة تسعى لتقرير الاشتراك فى المشتهيات ومحو حدود الامتياز حتى لا يعلو أحد على أحد. ثم هو يهاجم الثورة الفرنسية والأضاليل التى بثها الدهريان وولتير [فولتير] وروسو والتى أضرمت نار الثورة الفرنسية وفرقت

أهواء الأمة وأفسدت أخلاق الكثيرين». ثم يكون الموقف النقيض في كتاب «خاطرات جمال الدين» ويبدؤه قائلاً «وإذا سلمت فى كتابة خاطراتى هذه من خطر الطاغية وطواغيته فستصادف من أهل الجمود عنتاً وقلباً للحقائق» ويقول «سئلت عن قول المعرى «والذى حارت البرية فيه – حيوان مستحدث من جماد» وهل كان يقصد ما عناه داروين بنظرية النشوء والارتقاء ؟ ولا أغالى ولا أبالغ إذا قلت ليس على سطح الأرض شئ جديد بالجوهر ومقصد أبو العلاء هو نظرية النشوء والارتقاء وقد اهتدى داروين بما قاله علماء العرب قبله إذا قال أبو بكر بن بشرون فى رسالته لأبى السمع : أن التراب يستحيل نباتاً والنبات يستحيل حيواناً وإن أرفع المواليد هو الإنسان آخر الاستحالات.. فالسابق فى هذا القول علماء العرب وليس داروين مع الاعتراف بفضل الرجل وثباته على تبعاته وخدمته للتاريخ الطبيعى، وإن خالفته وخالفت أنصاره فى مسألة نسمة الحياة» [الخاطرات] وقد امتدح الأفغاني شبلى شميل بسبب كتابه «شرح رسائل بوخنر على نظرية النشوء والارتقاء». وامتدح «جرأته على بث ما يعتقده من الحكمة وعدم تهيبه من سخط الجموع [جمال الدين الأفغاني – خاطرات جمال الدين الحسينى – أملاه على محمد باشا المخزومى – بيروت (١٩٣١)] كما أنه امتدح الثورة الفرنسية متحدثاً عن أمجادها، وأثنى على الاشتراكية مؤكداً أن أول من نادى بها هم الخلفاء الراشدون. وأنها تعطى حقاً مطلوباً للشعب العامل.

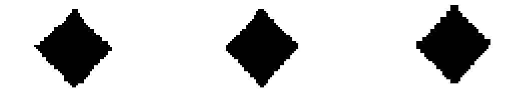
ورغم هذه المتناقضات التى امتلأت بها كتابات ومواقف الأفغاني فإن أحداً لا يمكنه أن ينكر دوره البارز سواء فى مجال السياسة التحررية أو فى مجال التجديد الدينى. وهكذا وصفه

أحمد أمين فى كلمة ألقاها أمام قبره فى احتفال أقيم لإحياء ذكراه فقال إنه «محيى النفوس، ومحرر العقول ومحرك القلوب وباعث الشعوب ومزلزل العروش، ومن كانت السلاطين تغار من عظمته، وتخشى من لسانه وسطوته، والدول ذات البنود تخاف من حركته، والممالك الواسعة الحرية تضيق نفساً بحريته» وكم من مواقف اتخذها كانت مثار إلهام لشعوب بأكملها ففى حضرة السلطان عبد الحميد، أقوى أقوياء زمانه وخاقان البرين والبحرين أمير المؤمنين خليفة المسلمين أخرج مسبحته من جيبه وبدأ يعبث بحباتها بين أصابعه، وفى هدوء انحنى رئيس الديوان على الأفغاني هامساً بأن يعيد الأفغاني إلى جيبه مسبحته إلا أن الأفغاني رد بصوت عال «إن حضرة السلطان يلعب بحياة ثلاثين مليوناً من بنى آدم، أفلا يلعب جمال الدين بثلاثين حبة من الكهرمان» وعندما جلس الى الخديو توفيق لم يناور بالألفاظ بل قال مباشرة «إن قبلتم نصح المخلص وأسرعتم فى اشتراك الأمة فى حكم البلاد عن طريق الشورى، فتأمرون بإجراء انتخاب جمعية لنواب الأمة، تسن القوانين لتنفذ باسمكم وبإرادتكم يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم» [الأعمال الكاملة – صـ٤٧٥] وكان الأفغاني يصرخ بالمساواة فسأله ناصر الدين خسرو شاه إيران «أيصح أن أكون يا حضرة السيد وأنا ملك ملوك الفرس كأحد أفراد الفلاحين؟» فرد جمال الدين «اعلم يا حضرة الشاه أن تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك ستكون بالحكم الدستورى أعظم وأثبت مما هى الآن ولا شك يا عظمة السلطان أنك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت أن تعيش بدون أن يكون على رأسها ملك، ولكن هل رأيت ملكاً عاش بدون أمة ورعية» [عبد الرحمن الرافعى – جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق –

صـ٢١٢] ويمضى الأفغاني محرضاً «أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض لتستنبت منها ما يسد الرمق وتقوم بأود العيال، فلماذا لا تشق قلب ظالمك؟ لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة أتعابك؟ وأيضاً «لو أن كل واحد من هذه الشعوب بصق بصقة واحدة، وبصقوها معاً لتكوّن منها بحر هائل أغرق كل الطغاة».

ثم يأتى إلى ميدان التجديد فى الدين فيعلن فى شجاعة نادرة فى زمانه «إن الدين يجل عن معارضه العلم، فإن وقعت المعارضة وجب تأويل النص». ويصيح على صفحات العروة الوثقى «لقد فسد الإسلام بالجهل بتعاليمه الصحيحة عبر الأجيال، ولا بد من ثورة لإصلاحه وإلا واجه المسلمون الهلاك. إن أخطاء القرون الماضية ومساوئها إنما حصلت نتيجة سوء فهم جوهر العقيدة كما احتواها القرآن والسنة، فالإسلام فى جوهره دين عقلانى يدعو لتحرير العقول من الخرافات ويفتح الباب واسعاً أمام العلم، وعلى المسلمين إذا أرادوا الخروج من كهوف التخلف والانحطاط، إن يأخذوا من أوربا ما ينفعهم من العلوم الحديثة». وأيضاً. «إن التعاليم الأصلية للإسلام تعطى للمسلمين حق الثورة ضد حكامهم الطغاة». ثم هو يتحدى الجميع قائلاً «إن الشرائع تتغير بتغير الأمم» [د. محمد كامل ضاهر – الصراع بين التيارين الدينى والعلمانى – صـ١٥٤] وبطبيعة الحال هاج عليه شيوخ الأزهر وحرضوا تلاميذهم ضده فهاجموا مجالسه واعتدوا عليها. فاتخذ لنفسه سكناً سرياً فى دار الفوال بخان أبى طاقية ومع ذلك لحق به طلاب الأزهر وفيما هو يخرج من بيته فى نفر من تلاميذه اعتدوا عليهم بالعصي وآذوهم إيذاء شديداً». ووصل الأمر بالأفغاني أن بدأ فى تشكيل جمعية سرية، كان من أهدافها اغتيال الخديوى إسماعيل باشا وهو أمر أكده

الشيخ محمد عبده» [English Occupation of Egypt – p.489
Blunt – Secret History of] وأخيراً يصدر بيان رسمى يقول «إن الأفغاني كان رئيس جمعية سرية من الشبان ذوى الطيش مجتمعة على فساد الدين والدنيا – وتقرر طرده من مصر. وفيما يتجه الأفغاني إلى السويس ليبحر من هناك ومعه تابعه عارف أبو تراب حاملاً صرة ملابسه تقدم له القنصل البريطانى عارضاً مساعدة مادية فقال الأفغاني مترفعاً «كلا يا حضرة القنصل، إن الأسد لا يعدم فريسة».



ونأتى إلى محمد عبده تلميذ الأفغاني المخلص لنجد ثمة فارقين. أولهما أن عبده كان أكثر وضوحاً فى تجديده لكنه كان أقل شجاعة فى مواجهة الحكام. وإذ يستشعر محمد عبده وطأة الطغيان كان يراسل أستاذه برسائل مليئة بالألغاز ودون أن يوقعها فيرد الأفغاني «تكتب لى ولا توقع وتُعقّد الألغاز. وما الكلاب قلت أو كثرت» [محمد رشيد رضا – تاريخ الأستاذ الإمام – الجزء الأول – صـ١٤٢] ويعود محمد عبده ليقترح على أستاذه «أرى أن نهجر السياسية ونذهب إلى مجهل من مجاهل الأرض، لا يعرفنا فيه أحد، ثم نختار من أهله عشرة غلمان من الأذكياء نربيهم على منهجنا فإذا أتيح لكل منهم تربية عشرة آخرين لا تمضى بضع سنين إلا ولدينا مائة قائد من قواد الجهاد فى سبيل الإصلاح» ويرد الأفغاني مستنكراً «إنما أنت مثبط، نحن قد شرعنا فى العمل ولا بد من المضى فيه ما دمنا نرى منفذاً» [عباس العقاد – المرجع السابق – صـ١٠٦].

.. ورغم هذا الفارق الواضح فى المواقف فإن الأفغاني لم يجد أفضل ولا أكثر علماً ولا قدرة على التأثير فى حركة المجتمع من

محمد عبده وطوال سيره بخطوات واهنة فى طريقه إلى الإبعاد كان يحيط به بعض من الأتباع وكان يوصيهم بصوت مرتفع «حسبكم محمد عبده، حسبكم محمد عبده من ولى أمين». لكن محمد عبده كان يتطلع مثل أستاذه إلى التغيير من أعلى وعبر تأثير فى النخبة إلى درجة أن الأفغاني راهن على توفيق عندما كان ولياً للعهد، ولما تولى توفيق موقع الخديوى قال للافغانى فى تملق «أنت أملى فى هذا البلد.. يا سيد». ولكن الخديوى ما لبث إن انقلب على الأفغاني وطرده من مصر. كذلك علق محمد عبده آماله على رياض باشا الذى توسم فيه بعضاً من التفهم. ولكن كان لحركة الجموع الشعبية رأي آخر، فما إن تحرك العرابيون بمساندة عارمة من الجماهير حتى كانت أول المطالب التى صاح بها عرابى فى ميدان عابدين محدداً مطالب قواته «إقاله الوزارة المستبدة» وأطيح برياض ويكتب عبده شعراً لأستاذه مهاجماً العرابيين وداعماً لرياض.

قامت عصابات جند فى مدينتنا	لعزل خير رئيس كنت راجيه
قاموا عليه لأمر كان سيدهم	يخفيه فى نفسه والله مبديه
كان الرئيس حليف العدل منقبة	وسيد القوم يهوى الجور يأتيه
جروا مدافعهم، صفوا عساكرهم	نادوا بأجمعهم سل ما ترجيه
فنال ما نال وانفضت جموعهم	أما النظام فقد دكت مبانيه

[محمد رشيد رضا – تاريخ الأستاذ الإمام – الجزء الأول – صـ١٢٥]

وباختصار فإن محمد عبده كان يعتقد من فرط إعجابه برياض باشا أن الخديوى هو الذى حرك العرابيين فى مسرحية تستهدف عزل رياض باشا. ويكتب محمد عبده للافغانى «إن أنصار السوء وأعوان الشر قد سعوا بالوقيعة، حتى غيروا قلب دولتلو رياض

باشا عليك وعلى تلاميذك الصادقين. لكن لم نلبث أن وصلنا إليه، وكشفنا له ما غمض من الحقيقة حتى زال لبس المبطلين» [المرجع السابق – صـ١٤٢] والحقيقة أن محمد عبده كان ضد الثورة العرابية فى بدايتها، وهكذا اعترف عبده لألفريد بلنت قائلاً «لقد انتقدت الحكومة بشدة، لكننى كنت ضد الثورة كنت أعتقد أنه يكفى جداً أن نحصل على دستور خلال خمس سنوات، وكنت أعارض أسلوب طرد رياض باشا ومظاهرة عابدين وكان سليمان باشا أباظة والشريعى باشا يؤيدانى ضد الثورة لكننا كنا جميعاً نطالب بالدستور» [Blunt – Ibid-p.493]. وحتى بعد اشتعال الثورة وانضمام جماهير غفيرة إليها، وتحولها من تحرك عسكرى إلى ثورة شعبية حقاً، أبدى محمد عبده مخاوفه من حركة الجموع الشعبية وحرض الأعيان والفئات الوسطى من الانصياع لحركة الجماهير. حرضهم علناً، كما سنرى.

وفيما كانت الجماهير المصرية تغلى ثورية تحت قيادة أحمد عرابى، تقدم محمد عبده باقتراح شديد التواضع وأقل من أن يوصف بأنه معتدل. ونقرأ «علينا أن نهتم بالتعليم والتربية بعض سنين، وأن نحمل الحكومة على العدل بما نستطيع وأن نبدأ بترغيبها فى استشارة الاهالى فى بعض مجالس خاصة بالمديريات والمحافظات، ويكون ذلك كله تمهيداً لما يراد من تقييد الحكومة، وليس من المصلحة أن نفاجئ البلاد بأمر قبل أن تستعد له، فيكون ذلك من قبيل تسليم المال للناشئ الصغير قبل سن الرشد، فيفسد المال، ويقضى إلى التهلكة» [493pBlunt – Ibid] كل ذلك وعرابى يخوض ثورة عارمة تحركت فيها كل فئات الشعب، وكان النديم على رأس الدعاة الذين جابوا أرجاء القطر لجمع التوكيلات لرجال

العسكرية وعلى رأسهم أحمد عرابى فى «أن أكون نائباً عنكم فى كل ما يتعلق بأحوال بلادكم» ويطاح بحكومة رياض باشا الذى نال إعجاب وتأييد محمد عبده، وامتلأت الشوارع بالهتاف لعرابى الذى تولى الوزارة ووزعوا الشربات والحلوى، ومنحوا عرابى مديحاً تجلى فى عديد من القصائد منها :

وقولوا يا عرابى مر بأمر	تراه فأنت ذو الأمر المجاب
ودم لوزارة لسواك تأبى	وإن وصلت إليك بلا طلاب
وقولوا يا عرابى دم رئيساً	لحزب النصر محفوظ الجناب

[سليم خليل نقاش – مصر للمصرين – الجزء ٤–صـ٩٠]

جموع الشعب تحركت ففزع كبار الملاك وغضبوا، والغريب أن يغضب معهم محمد عبده ويحذر كبار القوم من المشاركة فى الثورة قائلاً «من المعهود فى سير الأمم وسنن الاجتماع أن القيام على الحكومة الاستبدادية، وتغيير سلطتها وإلزامها بالمساواة بين الرعية، إنما يكون من الطبقة الوسطى والدنيا إذا ما شاع فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة وصار لهم رأى عام. وإنما لم يعهد فى أمة من الأمم أن الخواص والأغنياء ورجال الحكومة يطالبون بمساواة أنفسهم بسائر الناس، وبإزالة امتيازاتهم، واستئثارهم بالجاه والوظائف بمشاركة الطبقات الدنيا لهم فى ذلك. فكيف حصل فى هذه المرة من أهل هذا المجتمع ؟ هل تغيرت سنة الله فى الخلق ؟ أم بلغت فيكم الفضيلة حداً لم يبلغه أحد من العالمين ؟ أم أنكم تسيرون إلى حيث لا تدرون» [راجع النص الكامل فى : د. رفعت السعيد – الأساس الاجتماعى للثورة العرابية – صـ١١٢]. وهنا يتعين علينا أن نوضح أمراً هاماً نحاول أن ننصف به الأفغاني ومحمد عبده، فهما لم يكونا رجلى سياسة، ولم يكونا

ملمين بواقع التفاعلات الاجتماعية والاقتصادية، ولا بالتناقضات بين مكونات الهيكل الأرستقراطي فى المجتمع. بدليل أن محمد عبده ألقى بكل طموحاته وآماله في ساحة رياض باشا «خير رئيس كنت راجيه» كما أسماه فى قصيدته عقب حشد العسكريين تحت قيادة عرابى فى ميدان عابدين مطالبين بإسقاط وزارة رياض باشا المستبدة.

لكن محمد عبده كرجل دين اهتم بمستقبل مصر وشعبها فقد أفزعه تخلف شيوخ الأزهر على زمانه إلى درجة أنه أسماه «البيمارستان» و «الإسطبل». مؤكداً أن هؤلاء الشيوخ يسيئون إلى الإسلام والمسلمين والى مستقبل الوطن.

ولكنه دين أردت صلاحه – أحاذر أن تقضى عليه العمائم

وفي مجال التجديد فى فهم الدين أبدع محمد عبده وقدم نهجاً إسلامياً قادراً على أن يجعل من المسلم العاقل أداة للتقدم بوطنه مصر، وفتح أمام المصريين سبل بناء مصر حديثة ومتقدمة، وفيما كان يمارس دوره كمفتى للديار المصرية نجح فى إصدار مئات الفتاوى التى خلصت المصريين من قيود متأسلمة أوشكت أن تخنق إمكانية تحديث الاقتصاد، فأفتى بجواز التعامل المصرفى على أساس قبول سعر الفائدة وبجواز اللجوء إلى شركات التأمين وبحرية المأكل والملبس فى غير ما حرم الله.. وباختصار فتح أمام مصر أبواب النهضة الحديثة.. وهو ما سنراه فيما يلى.

وهكذا نأتى إلى ساحة محمد عبده، الأستاذ الإمام، المجدد الحقيقى، والداعية إلى العلم ونبذ الخرافة، والى العقل ورفض الجهل والجهالة. والحقيقة أن رحلة محمد عبده التجديدية قد بدأت قبل لقائه بالأفغاني فهو ينشر فى الأهرام منذ عام ١٨٧٦ مقالات

توحى بنزعة تنويرية وتحررية. ويقدمه الأهرام لقرائه قائلاً «إنه العالم العلامة الأديب الشيخ محمد عبده أحد المجاورين بالأزهر، والهدف من هذه المقالات هو بث الأفكار بين الناس لتكون سبباً لتنوير البصيرة، وتطهير السيرة وتحرك فيهم روح الغيرة» [الأهرام سبتمبر ١٨٧٦] ثم يلتقى بالأفغاني فيزداد قدرة واستنارة وجرأة على التأويل. فقال ذات يوم للافغانى «إننى أوتيت من لدنك حكمة أقلب بها القلوب وأعقل بها العقول» [السيد يوسف – رائد الاجتهاد والتجديد فى العصر الحديث، الإمام محمد عبده – صـ١٠٣] ويقول رشيد رضا «إن اقتراب عبده من الأفغاني قد أخرجه من خمول تصوفه وخمود أزهريته، إلى ميادين الجهاد فى سبيل التجديد الدينى والإصلاح الاجتماعى المدنى، فعانى فى سبيل ذلك فتن الأمراء المستبدين وجهالة حملة العمائم الجامدين» [رشيد رضا – تاريخ الأستاذ الإمام – المرجع السابق]. وقد تميز محمد عبده عن الأفغاني بأن الأخير كانت أفكاره جميعاً متعلقة بفكرة الجامعة الإسلامية وتوحيد المسلمين، بينما عبده وجه دعوته بالأساس للتجديد الدينى كدعوة لتجديد مصر وتحديثها وتجديد عقول المصريين [السيد يوسف – المرجع السابق] ويؤكد محمد عبده نفسه هذا الفارق فيقول إن الأفغاني «كان قادراً على النفع العظيم بالإفادة والتعليم، لكنه وجه كل عنايته للسياسة فضاع استعداده هذا» [نصوص مختارة من كتابات الإمام محمد عبده – صـ١٠] ويحدد د. عاطف العراقى معالم فكر محمد عبده قائلاً «إذا كان من الصعب أن نطلق على محمد عبده لفظة الفيلسوف بالمعنى الاصطلاحى الدقيق إلا أنه ترك لنا العديد من الآراء التى تجعله مجدداً من الطراز الأول، ومفكراً لا تخلو كتاباته من الروح

الفلسفية» [د. عاطف العراقى – العقل والتنوير في الفكر العربى المعاصر - صـ١٣٦] والحقيقة أن الأفغاني كان ثائراً ضد ظلم الحكام وسيطرة الاستعماريين، أما محمد عبده فكان بالأساس مجدداً دينياً وكانت «دعوته التجديدية معبرة عن ثورة من داخل التراث نفسه، إنها إعادة بناء التراث بحيث يكون متفقاً مع العصر» وكان يؤكد دوماً «إن العيب ليس فى التراث، ولكن العيب فى النظرة إلى التراث من خلال منظور تقليدى رجعى لا يتماشى مع العصر، فهو لا يقف من التراث موقف المستسلم ولا موقف الرافض» [العراقى – صـ١٣٧] كذلك فإن محمد عبده قد خاض معركة الدفاع عن الإسلام فى مواجهة دعاوى كتاب غربيين مثل رينان وهاناتو تقول بأن الإسلام هو فى جوهره دين قعود وتخلف، ومواجهة مزاعم اللورد كرومر المعتمد البريطانى والذى قال «إن الإسلام إذا لم يكن ميتاً فإنه فى طريقه إلى الاحتضار إجتماعياً وسياسياً وأن تدهوره المتواصل لا يمكن إيقافه مهما أدخلت عليه من إصلاحات تحديثية لأن التدهور كامن فى أساس جوهره الاجتماعى، وهو جوهر قائم على تخصيص دور متخلف للمرأة وعلى التغاضى عن نظام الرق وعلى جمود الشرع وقطعية النص. ومن ثم لا بديل عن التحديث الكامل بدون الإسلام» [Cromer,Lord – Modern Egypt (1908) p.134]

وهكذا خاض محمد عبده وبشجاعة نادرة معركتين الأولى ضد الهجوم الغربى على الإسلام كعقيدة، ومعركة أخرى أشد ضراوة ضد الشيوخ الرجعيين الذين رفضوا إعمال العقل واعتمدوا على مجرد النقل، وعلى النظر السلفى للتراث الدينى. وصاح محمد عبده فى شيوخ عصره «إذا تعارض النص مع العقل أخذنا بما دل عليه العقل». وأكد على ضرورة حماية المسلمين من تسلط الفكر الرجعى

قائلاً «لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله بدون توسط أحد لا من سلف ولا من خلف» [الأعمال الكاملة - الجزء ٣ - صـ٥٨٢].

.. ويمضى محمد عبده فى معركته التنويرية فى وجه مقاومة شرسة من شيوخ أزهريين اعتبروه مارقاً وأصدروا ضده فتاوى وكتب وحذروا أتباعهم من اتباع ما يدعو إليه.

وكانت معركة شيوخ الأزهر ضد الأستاذ الإمام ضارية وفى أحيان عدة كانت خالية من الأدب. وصدرت كتابات بلا توقيع تسبه سباً يعاقب عليه القانون وتسب أمه، ووصفه عنوان أحد هذه الكتيبات بأنه «المهياص الهجاص» وكتاب آخر قال غلافه إن مؤلفه هو «الحره اللى لسانها خارج لبره، خادمة الوطن والدين والغيورة على المسلمين» وكتابان آخران قيل إن صاحبها هو «الحرة اللى لسانها خارج لبرة» أحدهما ضد الأفغاني وعنوانه «تحذير الأمم من كلب العجم» وآخر ضد محمد عبده بعنوان «كشف الأستار فى ترجمة الشيخ الفشار». ويرد عليهم محمد عبده بذات الحدة، ويؤكد رشيد رضا أن الأستاذ الإمام كان شديد الاحتقار لأزهر ذلك الزمان وأهله وكان يسميه الإسطبل والمارستان والمخروب» - [رشيد رضا - تاريخ الأستاذ الإمام - المرجع السابق جـ ١ - صـ٤٩٥] ولعل بإمكاننا أن نتصور موقف عبده من شيوخ زمانه من ذلك الحوار الذى جرى بينه وبين الشيخ البحيرى عضو مجلس إدارة الأزهر فى ذلك الزمان حول إصرار محمد عبده على تعديل مناهج التعليم بالأزهر بحيث تتضمن العلوم الحديثة :

- البحيرى : إننا نعلمهم كما تعلمنا
- عبــــده : وهذا هو ما أخاف منه.

- البحيرى : ألم تتعلم أنت فى الأزهر وقد بلغت من مراقى العلم، وصرت فيه العلم الفرد ؟

- عبـــــده : إن كان لى حظ من العلم الصحيح الذى تذكر فإننى لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغى ما علق فيه من وساخة الأزهر، وهو حتى الآن لم يبلغ ما أريده له من النظافة» [الأعمال الكاملة لمحمد عبده - جـ١- صـ١٧].
وتتواصل المعركة ويعلن أزهريون أن محمد عبده كافر وأنه لا يصلى ولا يصوم [رضوان السيد - الإسلام المعاصر - صـ٦٩١].
وهكذا فقد الشيخ الأمل فى تطوير المؤسسة الأزهرية. فاتجه اتجاهاً معاكساً تماماً ومفاجئاً أيضاً بأن تبنى الدعوة لتأسيس جامعة عصرية تكون أساساً للتنوير والالتحاق بالعلوم الحديثة.
وكان عبده عضواً فى مجلس الإدارة الذى تولى جمع التبرعات وأشرف على إنجاز المشروع.. وسريعاً جداً أثمرت الجامعة قيادات ثقافية ليبرالية وتنويرية حملت مشاعل التنوير والعقلانية لمصر وللشعوب العربية. ويمضى محمد عبده فى أداء - رسالته كمفتى للديار المصرية، واضعاً أسسا جديدة للتجديد العقلانى للفكر الدينى ومؤكداً ضرورة التأويل حتى يتلاءم الفهم الدينى مع تطورات العصر، فقدم للإسلام والمسلمين ولمصر والمصريين ذخائر بغير حصر من الفتاوى والمواقف والشروح والمقالات.. مثل «رسالة التوحيد» و «الإسلام دين العلم والمدينة» وتفاسيره الشهيرة لسورة العصر وسورة الفاتحة وجزء عم ومقالات فى المنار ودروسه فى دار الإفتاء وهناك أيضاً كتاب تاريخ الأستاذ الإمام.
ويحتار الإنسان الراغب فى البحث عن تراثه كيف يبدأ ومن أين؟ لكنه يقدم لنا المرشد والدليل فيقول «ارتفع صوتى بالدعوة إلى

أمرين عظيمين: الأول تحرير الفكر من قيود التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله، وأنه على هذا الوجه، باعثاً على البحث فى أسرار الكون داعياً الى احترام الحقائق الثابتة. أما الأمر الثانى فهو إصلاح أساليب اللغة العربية فى الكتابة. وهناك أمر آخر كنت من دعاته والناس جميعاً فى عمى عنه، رغم أنه الركن الذى تقوم عليه حياتهم الاجتماعية، وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة [رشيد رضا - المرجع السابق - الجزء الأول - صـ١١].. ونلتزم بإرشادات محمد عبده ونبدأ فى فحص إبداعاته.

وإذ نواصل رحلتنا مع الإمام محمد عبده نستمع إليه متحدثاً عن علاقة المواطن بالحاكم ثم علاقته برجل الدين، الحاكم يريد أن يفرض عليه سلطته وجبروته ورجل الدين يريد أن يفرض عليه رأيه وفقهه.. ونقرأ «لقد أخطأ المسلم فى فهم معنى الطاعة لولى الأمر والانقياد لأوامره فألقى مقاليده الى الحاكم ووكل إليه التصرف فى شئونه، ثم أدبر عنه حتى ظن أن الحكومة يمكنها القيام بشئونه جميعاً من إرادة وسياسة، ومن هنا إنصرف المسلم عن النظر فى الأمور العامة جملةً، وضعف شعوره بحسنها وقبيحها اللهم إلا ما يمس شخصه منها» [الإسلام دين العلم والمدنية - صـ٨٠] أما الحكام فقد كانوا فى رأى محمد عبده «أقدر الناس على انتشال الأمة مما سقطت فيه فأصابهم الجهل، ولم يفهموا من معنى الحكم إلا تسخير الأبدان لأهوائهم وإذلال النفوس لخشونة سلطانهم، وابتزاز الأموال لإنفاقها فى إرضاء شهواتهم، لا يعون فى ذلك عدلاً ولا

يستشيرون كتاباً ولا يتبعون سنة، حتى أفسدوا أخلاق الكافة بما حملوها على النفاق والكذب، والاقتداء بهم فى الظلم وما يتبع ذلك من الخصال التى ما فشت فى أمة إلا حل بها العذاب وتلك علة من أشد العلل فتكا بالأرواح والعقول [المرجع السابق – صـ٨١] هذا عن سلطة الحاكم فماذا عن سلطة رجال الدين ؟ الحقيقة أن عبده قد جردهم من أى سلطان على البشر أو عقولهم ونقرأ «ليس لمسلم مهما علا كعبه فى الإسلام على آخر مهما انحطت منزلته فيه سوى حق النصيحة والإرشاد، فليس فى الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية، أو المؤسسة الدينية، بوجه من الوجود، ولم يعرف المسلمون فى عصر من العصور تلك السلطة الدينية» [الأعمال الكاملة – الجزء الأول – صـ١٠٥] ويمضى عبده قائلاً «الإسلام لا يجعل للقاضى أو المفتى [نلاحظ أنه كتب ذلك وهو مفتى الديار المصرية] أو لشيخ الإسلام أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء هى سلطة قدرها الشرع الإسلامى، والشرع لا يسمح لواحد منهم أن يدعى حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه أو ينازعه فى طريقة نظره» [المرجع السابق – الجزء الثانى – صـ١٢٥].

وإذا كان محمد عبده قد رفض سلطة الحاكم على مصائر المسلمين ورفض سلطة رجال الدين على عقول وإيمان المسلمين فإنه يصبح أشد رفضاً لاقتران السلطتين معاً فيصيح «من الضلال القول بتوحيد الإسلام بين السلطتين المدنية والدينية فهذه الفكرة خطأ محض، وهى دخيلة على الإسلام، ومن الخطأ الزعم بأن السلطان أو الحاكم هو مقرر الدين وواضع أحكامه ومنفذها، وأن المسلم مستعبد لسلطانه [المرجع السابق] ويفسر الباحث د.

محمد كامل ضاهر هذه العبارات قائلاً «إن التأكيد على نفى دينية المؤسسات والتأكيد على مدنيتها، يعنى إضفاء الطابع المدنى الذى لا يفرق بين المواطنين، ويمكننا أن نقرر وباطمئنان أن محمد عبده قد أسهم إسهاماً كبيراً فى صياغة صورة الدولة المصرية الحديثة القائمة على حقوق المواطنة المتكافئة وعلى تأكيد الوحدة الوطنية بين المصريين برغم اختلاف دياناتهم. صحيح أن هناك آخرين من المفكرين قد أسهموا فى بناء هذه الفكرة لكن فضل محمد عبده يأتى من أنه نادى بذلك وهو مفتٍ للديار المصرية ففرض مهابة دينية على فكرة الوطنية المصرية، فى مواجهة دعاة الخلافة وخاصة الشيخ جاويش وغيره» [د. محمد كامل ضاهر– الصراع بين التيارين الدينى والعلمانى – صـ١٨٣]. وهكذا فإن الأستاذ الإمام محمد عبده قد أكد «إن شكل الحكومة باق على الأصل من الإباحة والجواز [بمعنى حق المسلم فى اختيار شكل الحكومة التى يراها ملائمة لعصره] ثم يمضى شارحاً «وهو اختيار يجب أن يلائم مصالحنا، ويطابق منافعنا، ويثبت بيننا قواعد العدل وأركانه» [الأعمال الكاملة – الجزء الأول – صـ٣٦٠] فقط نعود إلى مفردات محمد عبده التى حدد بها شكل الحكومة التى يفضلها.. تلائم مصالحنا. وتطابق منافعنا، وتثبت بيننا قواعد العدل وأركانه» [الأعمال الكاملة – الجزء الأول – صـ٣٦٠].

وكان أكثر ما يقلق الإمام محمد عبده هو محاولة إغلاق عقول المسلمين بفرض مقولات مسبقة يتعين التسليم بها دون تفكير وتتراكم المقولات الخاطئة والأفكار المتأسلمة والخرافات لتحول العقل الجمعى إلى أداة معطلة. والعقل قرين العلم فلا علم حقيقى دون قدرة على إعمال العقل ومنحه حق الابتكار والإبداع والبحث.

ونقرأ لمحمد عبده «على المسلم أن يسيح فى مملكة العلم ليتمتع عقله، ويسيح فى بسيط الأرض ليكتسب رزقه، فالإنسان فى الإسلام لم يخلق ليقاد بالزمام، بل فطر على أن يهتدى بالعلم، والمسلمون محفوزون أشد الحفز الى طلب العلم وتلمسه فى كل مكان، وتلقيه من أيه شفة ولسان، فإذا لقاهم عالم فى أى سبيل هشوا له وبشوا وشدوا به خواصرهم، وعقدوا عليه خناصرهم، ولا يبالون ما تكون عقيدته، إذا نفعتهم حكمته»[الأعمال الكاملة – الجزء الثالث – صـ٢٩٩].

.. ويدرك محمد عبده إدراكاً كاملاً خطر النقل غير الواعى من التراث فالعقل عنده نقيض النقل.. فالإنسان فطر على أن يهتدى بالعلم وعلى هذا فهو مطالب بأن يواكب الأحداث ومستجداتها والعلوم ومكتشفاتها والجديد المتلاحق وإلا صار بالنسبة للحاضر مجرد كم مهمل وانعزل وعزل وطنه عن ركب التقدم. ومن هنا حذر محمد عبده المسلمين «من التعلق بالأفكار والفتاوى والروايات التى احتوتها كتب التراث وإنما يجب إعمال العقل فيها وقبول ما يناسب المعقول وما يستجيب لمتطلبات العصر وما ينهض بالإنسان، ذلك أن كتب الأقدمين ليست ملزمة لأحد وعليه أن يتقبل منها ما يلازم ذوقه وعقله ورؤيته ذلك أن السبق فى الزمان ليس آية من آيات العرفان، ولا سلطان لعقول على عقول، ولا لأذهان على أذهان. فقد تم للإنسان المسلم بمقتضى دينه الحقيقى أمران عظيمان هما : استقلال الإرادة واستقلال الرأى والفكر». ووقف محمد عبده أمام مسائل أكثر تعقيداً مثل الموقف من النص الدينى [القرآن والسنة المؤكدة] ومسائل العقائد والعبادات وما تواتر من أحكام الحلال والحرام فى القضايا الحياتية ومستجداتها المتجددة

دوماً. وتثور فى هذا المجال مسائل النقل والتقليد واختلاف الفقهاء. وحسم الشيخ رأيه فقرر عدم التزام المسلم بالتقليد أو النقل دون إعمال للعقل. واستخدام العقل فى التجديد والتأويل والاجتهاد المنفتح على متطلبات العصر والتقدم والمستجدات فى مجالات العلم والحياة اليومية والمأكل والملبس وهو يؤكد «أن الاجتهاد يجب أن ينبع من حالة العصر ومقتضيات الزمان والمكان، وليس هناك أى اجتهاد يلزم المسلم فى جميع العصور، فمتى انقضى العصر وزالت مقتضياته زال معها ما يخصه من الاجتهاد وما رافقه من أحكام. وعلى المسلم أن يتبصر دائماً فى القرآن والسنة ويجتهد فى إعمال فكره بما يلائم عصره الذى يعيش فيه، وعليه ألا يتحرج من الاختلاف بين ما يصل إليه باجتهاده وعقله، وبين ما وصل إليه السابقون من المسلمين» [مختارات من أعمال محمد عبده – المرجع السابق – المقدمة – صـ١٤] واستمتع محمد عبده بحرية العقل والاجتهاد والتأويل فى عمله كمفتى للديار المصرية حيث تراكمت أمامه مسائل ملحة لمواكبة روح العصر وضرورات بناء دولة حديثه تتطلع للمستقبل وتنهض نحو التقدم..

- فأفتى بالسماح للرجال بارتداء الزى الأوربى وبارتداء القبعة فما كان الملبس إلا زينة وأداة تختلف بحسب المقتضيات والمصالح.
- وأفتى بالسماح للمسلم بإيداع أماله فى البنوك والحصول على الفائدة فوضع بذلك الأساس للتعامل المصرفى كأساس للتطور الاقتصادى الحديث.
- وأفتى بجواز التصوير الفوتوغرافى وإقامة التماثيل.. [وكان التصوير الفوتوغرافى ضرورياً لاستخراج بطاقات الهوية

والجوازات].

- وأفتى بجواز الأكل من ذبائح المسيحيين واليهود فهم أكل كتاب.
- وأفتى بجواز التأمين على الحياة وعلى الممتلكات.
- وأفتى بأن طلب العلم فريضة على المسلم رجلاً كان أم امرأة.. ففتح مجال التقدم ومجال تحرير المرأة.

وعشرات غيرها من الفتاوى فتح بها محمد عبده باب الرحمة أمام المسلمين فى تعاملاتهم اليومية.. وفتح أمام مصر كلها أبواب الخلاص من قيود التأسلم الظالمة والمظلمة.. والانطلاق إلى الإمام.

لكننا لا يليق بنا أن ننتقل من ساحة الأستاذ الإمام محمد عبده دون أن نتحدث عن موقفه من المرأة ودعوته لتحريرها. والحقيقة أن محمد عبده قد أمعن فى الدفاع عن المرأة الى الدرجة التى دفعت إلى اعتقاد البعض بأنه المحرر الاساسى لكتاب قاسم أمين «تحرير المرأة» وهو ما نفاه الاثنان. ونقرأ لمحمد عبده «الأسرة لبنة في بنيان الأمة التى تتكون من العائلات. وصلاح الأسرة هو صلاح الأمة والرجل والمرأة متماثلان فى الحقوق والأعمال، كما أنهما متماثلان فى الذات والعقل والشعور، واعلموا أن الرجال الذين يحاولون بظلم النساء أن يكونوا سادة فى بيوتهم، إنما يلدون عبيداً لغيرهم» [الأعمال – الجزء الخامس – ٢٠٨] ويؤكد الأستاذ الإمام فى كتابة أخرى «لقد كان الناس لجهلهم بوجوه المصالح الاجتماعية على كمالها لا يرون للنساء شأناً فى صلاح حياتهم الاجتماعية وفسادها حتى علمهم الوحى ذلك، لكن الناس لا يأخذون من الوحى فى كل زمان إلا بمقدار استعدادهم. وأن ما جاء به القرآن من الأحكام لإصلاح حال البيوت بحسن معاملة النساء لم تعمل به الأمة على وجه الكمال، بل نسيت معظمه فى هذا الزمان

وعادت الى جهالة الجاهلية» [المرجع السابق - الجزء الرابع - صـ٦٥٤].

ثم يأتى محمد عبده إلى مسألة تعدد الزوجات فيقول «إن هذا النظام ارتبطت نشأته بزيادة أعداد النساء عن الرجال فى المجتمعات الحربية القديمة. والإسلام لم يقر عادات الجاهلية، فما كان عند الجاهليين ليس من الصحيح أن نقول إن الإسلام قد جعله ديناً. وقد عمد الإسلام إلى إصلاح هذا الوضع بإلغائه تدريجياً حيث كان مباحاً بلا حدود فوقف به الإسلام عند حدود الأربعة وضيقه باشتراط العدل وهو أمر يندر حدوثه ولا يصلح أن يتخذ قاعدة، مما يعنى الاكتفاء بزوجة واحدة إلا لضرورة قصوى» ويمضي الأستاذ الإمام «وإذا كان تعدد الزوجات فى صدر الإسلام مفيداً، فإنه يجلب اليوم المضار للأسرة والأمة، وإذا ترتب على شئ مفسدة فى زمن لم تلحقه فيما قبله، فلا شك فى وجوب تغيير الحكم وعدم تطبيقه على الحالة الحاضرة» ثم يصيح فى وجه الجميع «أما جواز إبطال هذه العادة [لاحظ أنه أسماها عادة] أى عادة تعدد الزوجات فلا ريب فيه، ومن ثم فإن من حق الحاكم والعالم أن يمنع تعدد الزوجات، بإستثناء ما إذا كانت الزوجة عقيماً ويريد الزوج الإنجاب، فللقاضى أن يتحقق من قيام هذه الضرورة ويبيح للزوج الزواج بأخرى» [المرجع السابق - الجزء الأول - صـ١٧٤ وأيضاً الجزء الثانى - صـ ٩٠] أما الطلاق فهو عند الشيخ محمد عبده محظور فى ذاته مباح للضرورة مستنداً الى قول علي بن أبى طالب لا تطلقوا فإن الطلاق يهتز منه العرش. وفى حواشى ابن عابدين «إن الأصل فى الطلاق الحظر إلا لعارض يبيحه، فإذا كان بلا سبب يكون حماقة وسفاهة رأى وكفر بالنعمة كما أن على بن أبى طالب لم

يأخذ بطلاق الغاضب». بل إن محمد عبده سبقنا جميعاً عندما أخذ بنظام الخلع فقال «إن تخويل حق الطلاق للنساء هو مما تقتضيه العدالة الإنسانية لشدة الظلم الواقع عليهن من فئة غير قليلة من الرجال» [المرجع السابق – الجزء الثانى – صـ١١٨].. ونتأمل كل ما كان ونقول بوركت يا سيدنا ومولانا، وبوركت تعاليمك التى يتناساها البعض. وتبقى بعض أبيات من شعر قيلت فى الأستاذ الإمام:

كأن يراعى فى مديحك ساجد	مدامعه من خشية الله تذرف
إمام الهدى أنى أرى القوم أبدعوا	لهم بدعاً عنها الشريعة تعزف
فأشرق على تلك النفوس لعلها	ترق إذا أشرقت فيها وتلطف
فأنت لها إن قام فى الشرق مرجف	وأنت لها إن قام فى الغرب مرجف

[ديوان حافظ إبراهيم – الطبعة الرابعة – صـ١٧].

أما أحمد شوقى فقال :

محمد ما أخلفتنا ما وعدتنا	صدقت وقال الحق فيك ضمير
فأنت خصم العلم حال سكونه	وأنت خصم العلم حين تثور
وأنت أمير القول والحفظ والنهى	إذا لم ينل تلك الثلاث أمير
ويعجبنى منك التقى حيث لا تقى	وجدك حين الهازلون كثير

وربما كان هذا البيت الأخير قادراً على تلخيص كل سيرة ومسيرة الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية.

عبد الرحمن الكواكبى

ونأتى إلى مفكر ومجدد إسلامى شجاع وضحى بحياته فى سبيل معركته ضد الخلافة العثمانية، فقد أنكر مبدأ الخلافة وأنكر استبدادها العثمانى. إنه الشيخ عبد الرحمن الكواكبى. والكواكبى من أسرة ذات حسب ونسب فى مدينة حلب، وهو رجل دين اكتسب مهابة أسرة أغلبها شيوخ دين محترمون، وهو محام كرس مكتب المحاماة الخاص به لاستشارات مجانية للفقراء، وصحفى أصدر صحيفتين: «الشهباء» (عام١٨٧٨) والاعتدال (١٨٨٩) وعلى صفحاتهما هاجم شيوخ عصره من الرجعيين والذين وضعوا أنفسهم فى خدمة الخليفة العثمانى وأعانوه على استبداده وظلمه. وبرغم ثراء أسرته كرس كثيراً من كتاباته دفاعاً عن الفقراء وهجوماً على الاستبداد والمستبدين. وقدم الكواكبى فهماً ليبرالياً صافياً للإسلام ودافع عن العقل وعن حرية الإنسان. واستمر الكواكبى فى معركته من أجل التجديد فى فهم الدين، نافياً أيه سلطة أو حتى قيمة للشيوخ الذين يساندون الخلافة والخليفة ويعملون فى خدمته وأطلق عليهم أسماءً قاسية منها «عمائم السلطان» و«الجهلة المتعممين» حتى ضاقت به دار الخلافة ذرعاً. أغلقت صحيفتيه واحدة بعد الأخرى، ثم ساقوه إلى السجن عدة مرات غير مبالين بأنه سليل أكبر الأسر الكردية العريقة فى حلب، ولا مبالين بأنه من الإشراف الذين يمتد نسبهم إلى الرسول. سجنوه مرات عدة، وطاردوه، وطاردوا أنصاره فقرر الهروب من ظلم الخليفة العثمانى كى يستطيع أن يقول ما يشاء ويكتب ما يشاء. وأتى إلى القاهرة لأنها كما قال «دار العلم والحرية». وفى القاهرة أصدر كتابين شهيرين «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» و «أم القرى».

وكان الكواكبى يعرف أن معركة التجديد الدينى طويلة الأمد وأنها قد لا تثمر سريعاً وقد تكون خطاباً للأجيال القادمة.. وقد كانت كذلك. فأوضح الكواكبى ذلك على الغلاف وفى ذات العنوان فأتى عنوان الكتاب كما يلى :

طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد

كلمات حق وصيحة فى واد.. إذا ذهبت اليوم مع الريح

لقد تذهب غداً بالأوتاد

محررها هو الرحالة «ك»

كان الكواكبى فيما أسماه «دار العلم والحرية» لكنه كان يستشعر أنه محاط بجواسيس الخليفة العثمانى، وخاصة هؤلاء الذين كانوا يرتزقون من الدفاع عن دار الخلافة ويرفضون أية دعوة لاستقلال مصر أو حتى لإحياء روح الوطنية المصرية مؤكدين «إن إضاعة الخلافة إضاعة للدين» وأنه «لا وطنية فى الإسلام» ولهذا فإنه لم يذكر اسمه كمؤلف واكتفى باتخاذ اسم سرى هو «الرحالة ك» وكعادة أهل زمانه من العلماء المرموقين اتخذ لنفسه مجلساً دائماً فى قهوة أسبلينديد بالعتبة حيث كان يلتقى كل يوم مع مريديه ليشرح لهم ما جاء فى كتابه. متحدثاً عن معنى الاستبداد وما هى أعراضه والدواء لمواجهته ؟ ولماذا يخشى الخليفة العثمانى شعوب دولة الخلافة ؟ ولماذا ترفض الرعية استبداد الخلافة ؟.. ورويداً رويداً تجمع حوله عديد من المفكرين الإسلاميين الباحثين عن ضوء التجديد ومنهم الشيخ رشيد رضا ومحمد كرد على وإبراهيم سليم النجار وطاهر الجزائرى وعبد القادر المغربى وآخرون. وكان «الرحالة ك» قد بدأ فى نشر فصول كتابه وبدون توقيع فى جريدة المؤيد لصاحبها الشيخ على يوسف ثم جمعها فى

كتاب. صدرت طبعته الأولى عام ١٣١٨هجرية.

.. ونتابع ما كتب الكواكبى

بدأ الكواكبى كتابه «طبائع الاستبداد» متسائلاً عن الداء والدواء.. ونقرأ: «يقول المادى الداء القوة والدواء المقاومة، ويقول السياسى الداء استعباد البرية والدواء استرداد الحرية، ويقول الحكيم الداء القدرة على الاعتساف والدواء الاقتدار على الاستنصاف، ويقول الحقوقى الداء تغلب السلطة على الشريعة والدواء تغلب الشريعة على السلطة، ويقول الربانى الداء مشاركة الله فى الجبروت والدواء توحيد الله حقاً» [الرحالة ك - طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد - الطبعة الأولى - مطبعة الدستور العثمانى بالمحروسة - (١٣١٨هـ) صـ٨] ويتحدث عن استبداد الخليفة [فهو لم يعانى من استبداد غيره] فيقول «الاستبداد صفة الحكومة المطلقة العنان التى تتصرف فى شئون الرعية كما تشاء دون خشية من حساب» [صـ١٠] «والحكومة من أى نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت الرقابة الشديدة والتى لا تسامح فيها» أما المستبد فإنه «يتحكم فى شئون الناس بإرادته لا إرادتهم، ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المعتدى فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعى لمطالبته. والمستبد عدو الحق وعدو الحرية وقاتلها، والحق أبو البشر والحرية أمهم، والعوام صبية أيتام لا يعلمون شيئاً، والعلماء هم إخوانهم الراشدون إن أيقظوهم هبوا وإن دعوهم لبوا» [صـ١٣] ويهاجم الأغنياء «فهم ربائط المستبد يذلهم فيئنون ويستدرهم فينحنون ولهذا يرسخ الذل فى الأمم التى يكثر أغنياؤها، أما الفقراء فيخافهم المستبد خوف النعجة الذئاب» [صـ٧١]

والاشتراكية منهج إسلامى «فالخلفاء الراشدون فهموا معنى القرآن وعملوا به، واتخذوه إماماً فأنشأوا حكومة قضت بالتساوى وأحدثوا فى المسلمين عواطف إخوة وروابط اجتماعية وحالات معيشية اشتراكية لا تكاد توجد بين أشقاء» [صـ١٩]. وإذا كان التجديد هنا يأخذ منحنى اجتماعياً فإنه يأتى الى تجديد فى فهم مبتغى الدين. فيعلوا صوته «لا يوجد فى الإسلام نفوذ دينى مطلقاً فى غير مسائل إقامة شعائر الدين» [صـ٣٩] ثم هو يؤكد «إن الأمم الحية ما أخذت فى الترقى إلا بعد عزلها شئون الدين عن شئون الحياة، وجعلها الدين أمراً وجدانياً محضاً لا علاقة له بشئون الحياة الجارية على نواميس الطبيعة» [الأعمال الكاملة – صـ١٨٣].

ثم هو يدعو وبحماس إلى وحدة وطنية بين مسلمى ومسيحيى البلدان العربية ضد دولة الخلافة ويقول «يا قوم وأعنى بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين، أدعوكم إلى تناسى الأحقاد والإساءات. يا هؤلاء تعالوا نتراحم بالإخاء ونتساوى فى السراء. دعونا ندبر حياتنا الدنيا، ونجعل الأحكام تحكم فى الآخرة فقط، ودعونا نجتمع على كلمة سواء ألا وهى : فلتحيا الأمة وليحيا الوطن، فلنحيا طلقاء، وأدعوكم وأخص منكم النجباء فلنبصر ولنتبصر فيما إليه المصير». ويقولون إن الكواكبى ألف كتابين آخرين سرق مسودتهما أحد جواسيس الخلافة وأحرقتا وتقرر فى الباب العالى التخلص منه، ولما كانت عادته أن يبلل أصبعه من لسانه ليقلب صفحات أى كتاب يقرأه فقد أهدوه كتاباً وضع السم فى أطراف صفحاته. ويقولون إن داهية الباب العالى أبو الهدى الصيادى طار فرحاً بمقتل الكواكبى وقال عبارته الشهيرة «بالقراءة أتعبنا وبالقراءة قتلناه».

وأمام قبره رثاه شعراء كثيرون – فقال حافظ إبراهيم

هنا رجل الدنيا، هنا مهبط التقى.. هنا خير مظلوم، هنا خير كاتب

قفوا واقرأوا أم الكتاب وسلموا .. عليه، فهذا القبر قبر الكواكبي

الشيخ على عبد الرازق

وإذا كان محمد عبده قد أصابه أذى كثير من الرجعيين وخاصة بعض شيوخ الأزهر المتزمتين الذى تجاسروا فوصفوا مفتى الديار المصرية بأنه كافر وأنه لايصوم ولا يصلى.. فما بالنا بما أصاب شيخ شاب عضو بهيئة كبار العلماء وتصدى بجسارة لفكرة الخلافة وللملك فؤاد الذى أرادها لنفسه ؟ (رضوان السيد - الإسلام المعاصر - ص ٦٩٣ - وأيضا البرت حورانى - الفكر العربى فى عصر النهضة - ص ٥٧١) ما بالنا بالشيخ على عبد الرازق القاضى بمحكمة المنصورة الشرعية؟ هلل الشيخ الشاب شأنه شأن كل المستنيرين فى مصر بسقوط دولة الخلافة العثمانية. فكما جاءت الخلافة العثمانية فى تركيا سقطت فى تركيا. أتى إلى تركيا قائد عسكرى شاب ليسقط الخلافة وعمل على « علمنة الدولة والمجتمع والمؤسسات وكانت قناعاته كما يقول د.محمد كامل ضاهر «مطابقة تماماً لقناعات محمد على عندما حكم مصر « [المرجع السابق - ص ٢٤٢] وبدأ أتاتورك بسلسلة من الإجراءات منحته تأييد المستنيرين المصريين فسن تشريعات مدنية علمانية وأعلن الفصل النهائى والفعلى بين السلطتين الدينية والمدنية، ثم أعلن إلغاء منصب الخلافة فى ٣ مارس ١٩٢٤، وأطاح بآخر الخلفاء وأخضع كل المؤسسات الدينية لسلطة الدولة المدنية، وحتى الحروف العربية التى كانت تكتب بها اللغة التركية تركها واستخدم الحروف اللاتينية. ولاشك أن حدثا كهذا أحدث زلزالا فكريا وسياسيا ومجتمعيا فى بلدان عديدة «فالغرب اعتبرها قفزة هائلة وإن كانت بعض القوى الامبريالية تفضل التعامل مع دولة فاسدة وضعيفة وعاجزة، أما المثقفون المصريون والعرب فقد ترددت أصداء

استحسانهم وابتهاجهم بهذه الخطوة، لكن شيوخاً عديدين استنكروا إلغاء الخلافة باعتبارها فريضة إسلامية فى رأيهم ».

[لدراسة هذه التداعيات راجع. -H.Gibb –wither islam]
London(1832]

وسجل الليبراليون المصريون ابتهاجهم بالحدث فى مقالات عدة لعل أبرزها مقالات لنقولا حداد وعزيز ميرهم ومجلة المقتطف التى نشرت صورة أتاتورك على كامل غلافها واصفة إياه بأنه «أكبر زعماء العصر» مؤكدة تأييدها لفصل الدين عن الدولة واعتبار أن الدين أمر شخصى بين المرء وخالقه، وأن الحكومة نظام مدنى يعنى بمصالح الناس ولاشأن له بالسيطرة على ضمائرهم وعقائدهم».
[المقتطف – ابريل ١٩٢٦] ولم يكن أتاتورك يقفز من فراغ فقد كانت شعوب دولة الخلافة العثمانية تموج بموجات من الاستنارة ورفض فكرة الخلافة «كانت هناك كتابات الطهطاوى والكواكبى ومحمد عبده واليازجى والبستانى ولطفى السيد وشبلى شميل وفرح أنطون وعشرات غيرهم تهز بكتاباتها عرش الخلافة» [خالد زيادة – ظهور المثقف العربى – دراسة «قراءة فى أعمال شرابى والعدوى والجابرى – مجلة الاجتهاد – العدد الخامس (١٩٨٩) – ص ١٤٩] وكان أكثر من فزع من سقوط الخلافة هم عديد من شيوخ الأزهر فبعد أربعة أيام من قرارات أتاتورك اجتمع بعض منهم وأصدروا بياناً أعلنوا فيه بطلان القرارات لأن «الخليفة قد بويع من المسلمين ولايمكن خلعه وأن قرار خلعه جاء من فئة قليلة ملحدة عديمة الأثر» وكتب وكيل الأزهر الشيخ محمد حسين مقالا جاء فيه «إذا لم يكن الخليفة قد تنحى بإرادته عن منصبه فإن بيعته تبقى فى الأعناق». ثم دعا أهل الحل والعقد إلى المبادرة للنظر فى

بيعة خليفة آخر «[محمد محمد حسين – الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر – الجزء الثانى – ص ٤٧] لكن منصب الخليفة أسال لعاب الملك فؤاد وتصور أنه بنفوذ مصر وموقعها وأزهرها يمكنه أن يصبح خليفه. وبدأت الاستعدادات لعقد مؤتمر الخلافة وتحدد موعده. لكن الشيخ على عبد الرازق كان يسرع بإصدار كتاب «الإسلام وأصول الحكم»

الذى خاض به معركة ضارية وشجاعة ضد شيوخ متزمتين وملك ملأه الغرور فأراد أن يكون خليفة وأميراً للمؤمنين. وسرعان ما لجأ هؤلاء الشيوخ الى حيلة تجيز لهم أن يقوموا بترشيح خليفة على أشلاء السلطان عبد المجيد الذى نصبه الكماليون قائلين إن الإسلام لا يعرف الخلافة بالمعنى الذى قبلها به، فقد قبلها منفصلة عن السلطة المدنية ناسين أن قروناً عديدة مضت على تحول منصب الخلافة الى منصب شكلى لا علاقة له بالسلطة السياسية والمدنية الفعلية. والمهم أنهم أسرعوا بتوجيه الدعوة [١٩ شعبان ١٣٤٢– ٢٥مارس ١٩٢٤] لممثلى جميع الشعوب الإسلامية إلى مؤتمر يعقد فى القاهرة برئاسة شيخ الأزهر للبحث فيمن تسند إليه الخلافة. ومكان وجوده وتحدد شهر شعبان ١٣٤٣ [أى بعد عام] لانعقاده [راجع الأهرام – ٢٧ مارس ١٩٢٤ وأيضاً : المنار المجلد ٢٥ – الجزء ٤ – ١٩ شعبان ١٣٢٤].. وبدأ صراع معلن وخفى بين ملوك وأمراء الشعوب الإسلامية حول منصب الخليفة وكان الأكثر فرصاً فيهم أحمد فؤاد فهو ملك مصر بحضارتها وثقلها وأزهرها والملك حسين بن على ملك الحجاز والملك أمان الله ملك الأفغان، وفى ربيع أول ١٣٤٣هـ [أكتوبر ١٩٢٤] صدرت نشرة «المؤتمر» بهدف تنظيم عملية الإعداد للمؤتمر والسعى لإنجاحه. وفى صفحتها الأولى كان

مقال لمحمد رشيد رضا ملئ بالحماس لعقد المؤتمر «لأنه أول مؤتمر إسلامى عام يشترك فيه علماء الدين والدنيا من كل الأمم الإسلامية، وخاصة أن مهمته هى وضع قواعد للحكومة الإسلامية المدنية التى يظهر فيها علو التشريع الإسلامى، ووضع قواعد للتربية والتعليم تجمع بين هداية الدين ومصالح الدنيا واختيار خليفة وإمام للمسلمين» [المؤتمر – ربيع أول ١٣٤٣هـ – وأيضاً – المنار – مجلد ٢٥ – الجزء ٧ – صـ٥٢٥]. وفى ذى القعدة ١٣٤٤ [١٣ مايو ١٩٢٦] عقد المؤتمر متأخراً عن موعده المقرر وأتى هزيلاً بصورة مخجلة فالحضور هزيل جداً والنتائج أشد هزالاً لأسباب عدة منها التنافس على المنصب وتسارع الدول الإسلامية بعد انفراط عقد الخلافة الى إعلان كياناتها الوطنية. ومعارضة سعد زغلول رئيس وزراء مصر آنذاك والأحرار الدستوريين رغم علاقاتهم الوثيقة بالملك والعديد من المثقفين والقوى الليبرالية، لمبدأ الخلافة.
ونشرت جريدة السياسة [الأحرار الدستوريين] مؤكدة أن مسألة الخلافة تمس سياسة الدولة العليا لأن الدستور ينص على أنه لا يجوز للملك أن يتولى مع ملك مصر أمور دولة أخرى بغير رضاء البرلمان، ومن ثم يتعين ترك بحث هذه المسألة للسياسيين وأن يعدل علماء الأزهر عن الدعوة للمؤتمر». كما نشرت «السياسة» مقالاً للشيخ على عبد الرازق كشف فيه وبصراحة كل أوراق اللعبة مؤكداً أن حماس مشيخة الأزهر للخلافة ليس دفاعاً عن الدين وإنما استجابة لمطامع الملك فؤاد فى تولى الخلافة». [السياسة – مارس ١٩٢٦]. وانهالت عشرات المقالات ما بين مؤيد ومعارض لفكرة الخلافة وضرورة إقامة خليفة وذلك رغم فشل المؤتمر الذى كان ضرورياً لبيعه الخليفة. ولعل أبرز ما أسفرت عنه هذه المعركة

الفكرية عدة كتب لعل أهما في الجانب المؤيد للخلافة كتاب الشيخ محمد رشيد رضا «الخلافة أو الإمامة العظمى» [١٩٢٣] وكتاب آخر للشيخ مصطفى صبرى توقادى وهو «النكير على منكرى النعمة من الدين والخلافة والأمة». [١٩٢٤] وكتابان معارضان أحدهما لمؤلف تركى لم يذكر اسمه وإنما صدر دون اسم واتخذ عنوان «الخلافة وسلطة الأمة، ترجمة من التركية إلى العربية عبد الغنى بك سنى [١٩٢٤] لكن ما يعنينا هو الكتاب الأكثر شهرة والأكثر تعبيراً عن فكر تجديدى للدين وهو كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ على عبد الرازق [١٩٢٥].

ولعل من حق القارئ أن يسأل لماذا هذا الكتاب بالذات؟ وأقول لأنه الأكثر ليبرالية وشجاعة ولأنه أتى من أزهرى ينحدر من أسرة عريقة بما جعله وثيق الصلة هو وشقيقه مصطفى بحزب كبار الملاك العقاريين «الأحرار الدستوريين». ثم لأن الكتاب أغضب الكثيرين فكانت محاكمة مثيرة أمام هيئة كبار العلماء.. وضجيج مايز بين مواقف الكثير من القوى السياسية.

ويدأ الشيخ كتابه بكلمة لماذا ؟ وأجاب بأن هناك سؤالين ألحا على تفكيره وهما «هل الخلافة أصل من أصول الدين ؟ وهل الإسلام أو غيره من الأديان يمكن أن يكون نظاماً للحكم فى العصر الحديث؟ وتبدى الشيخ على فى إجابته ذا توجهات ليبرالية بامتياز. فهو متعمق فى دراسة الفقه أى أنه من أهل الاختصاص، وليس مجرد واحد من الليبراليين الذين أدركوا قيمة الفكر التجديدى، ولكنه أضاف الى معرفته بالفقه وبصحيح الإسلام دراسة فى الجامعة المصرية تخصص فيها فى الأدب والفلسفة، ثم دراسة فى أكسفورد مستهدفاً التخصص فى الاقتصاد والعلوم السياسية لكنه قطعها بسبب نشوب الحرب» [د. غالى شكرى – النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث – صـ٢٣٨] ثم إنه فوق ذلك انتسب هو وشقيقه الشيخ مصطفى الى مجموعة ليبرالية ضمت عديداً من الشبان منهم محمود عزمى – عزيز ميرهم – د.منصور فهمى – د. محمد حسين هيكل وغيرهم [فهمى جدعان – أسس التقدم عند مفكرى الإسلام – صـ٥٦٨] وقد بدأت هذه المجموعة نشاطاً فكرياً مهما فنقرأ لمحمد حسين هيكل «ومرت الأيام وأنا أرى فى مدينة النور ألواناً من الحياة تفسح أمام النظر أفق التفكير وتزيد الإنسان إيماناً بحرية العقيدة والرأى، وبأن التعصب ذميم وأن أول واجب للإنسان

أن يديم البحث عن الحقيقة» [مجلة اللغة العربية (مجموعة ١٩٦٢) كلمة شفيق غربال فى تأبين الدكتور هيكل - صـ٢١٢]. كما قام هيكل بترجمة عدة أجزاء من كتاب جان جاك روسو ونشرها بإهداء «الى مصر الحرة، وإلى القلوب الخافقة بمعانى الحرية والعدالة والإخاء» [المرجع السابق - صـ٢١٦]. أما الشيخ مصطفى عبد الرازق فقد أصدر مع مجموعة من الشباب الأزهريين الليبراليين مجلة «السفور» لتدعو إلى التجديد فى فهم الدين والحياة. وقد تنادت هذه الجماعة إلى تأسيس حزب. ويروى أحد الداعين لتأسيسه وهو محمود عزمى القصة قائلاً «حدثنى د. منصور فهى عن تأسيس حزب سياسى تحدث بشأنه بالفعل الى بعض أصدقائه، وتم التفاهم فيما بينهم عليه وعلى الاسم الذى سيطلقونه عليه وهو «الحزب الاشتراكى» ولكننى أقنعته بأن يعدل تسمية المولود الجديد بالحزب الاشتراكى وأن يسمى الحزب الديمقراطى» [محمود عزمى - خبايا سياسية - صـ ٣٦] ونشأ الحزب ولكن وسط خلاف بين مؤسسيه. ونقرأ ما قاله شفيق غربال «نشأ الحزب فى جو من النشاط السياسى فى إطار ثورة ١٩١٩ وحاول ميرهم أن يتجه بالحزب إلى الاشتراكية بينما حاول هيكل أن يتجه به نحو الفردية وكاد الخلاف أن ينهى الحزب لولا تدخل الشيخ مصطفى عبد الرازق للتوفيق بين الرأيين» [مجلة اللغة العربية - المرجع السابق - صـ٢١٨]. وتأسس الحزب الديمقراطى يوم ١٠-٩-١٩١٩ وعقد الاجتماع التأسيسى فى منزل آل عبد الرازق وأصدر برنامجاً سُمى قانون الحزب جاء فيه «تفويض الشعب سلطته الى هيئة نيابية تنتخب على أكمل وجه ويكون من اختصاصها التشريع وفرض الضرائب ومحاسبة الحكومة المسئولة أمامها - توحيد التشريع فى حدود

مصر وتعميم تطبيقه على كل من يسكن البلاد. [بمعنى إخضاع الأجانب للتشريع المصرى – وأن يكون التشريع وضعياً ومدنياً ويكفل حقوق المسلمين والمسيحيين معاً] – ترقية الطبقات العاملة أدبياً ومادياً وإعانة من لا يستطيع العمل». [راجع النص الكامل للبرنامج فى الطليعة – عدد فبراير ١٩٦٥]. ويشرح عزيز ميرهم فلسفة الحزب قائلاً : «إن الحزب لم يأخذ باعتبار أن الديمقراطية مسألة سياسية فحسب بل عدها سياسية واقتصادية واجتماعية، وعلى هذا لا تعتبر البلاد الأوربية ديمقراطية بالمعنى الصحيح، لأن الشطر الأكبر من الثروة يستأثر به عدد ضئيل، بينما المنتجون الحقيقيون لهذه الثروة محرومون من كد يدهم وثمرة ذهنهم». [عزيز ميرهم – الديمقراطية – صـ٣٨].. ولم يدم هذا الحزب طويلاً – إذ ما لبث أن تفرق [راجع تفاصيل نشأة ونهاية الحزب الديمقراطى فى: د. رفعت السعيد – تاريخ الحركة الشيوعية المصرية – الجزء الأول – الطبعة السادسة (١٩٥٦) – صـ١١٧].

.. وعبر هذا المسار الذى انغمس فيه الشيخ على عبد الرازق أتى كتاب الإسلام وأصل الحكم.

ويبدأ الشيخ على عبد الرازق متسائلاً: ما هو سند الخلافة ؟ هل القرآن ؟ أم السنة ؟ أم إجماع المسلمين ؟ ويقول : القرآن والسنة لم يتعرضا مطلقاً لموضوع الخلافة لأنها لم تكن أبداً حكماً من أحكام الدين الإسلامى، كما أن الإجماع فى التاريخ الإسلامى لم ينعقد أبداً على خليفة. ثم يقول «ليس بنا حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا، ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك، فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام والمسلمين».. «فالحكم والحكومة والقضاء والإدارة ومراكز الدولة هى جميعاً خطط دنيوية، لا شأن

للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة» [صـ١٠٢]. ويؤكد أن القرآن والسنة لم يرد فيهما أى ذكر لفكرة الخلافة كنظام سياسى ملزم للمسلمين، «وكل ما جرى فى أحاديث الرسول الكريم من ذكر الإمامة والخلافة والبيعة لا يدل على شئ أكثر مما دل عليه المسيح حينما ذكر بعض الأحكام الشرعية عن حكم قيصر» [صـ١٩] ويؤكد أن الخلافة لا تقوم إلا على القهر والظلم «وإذا كان فى الحياة الدنيا شئ يدفع المرء إلى الاستبداد والظلم، ويسهل عليه العدوان والبغى، فذلك هو مقام الخلافة، وقد رأيت أنه أشهى ما تتعلق به النفوس، وأهم ما تغار عليه. وإذا اجتمع الحب البالغ والغيرة الشديدة وأمدتها القوة البالغة، فلا شئ إلا العسف ولا حكم إلا السيف» [صـ٢٨] ثم يعود فيكرر «ذلك أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذى يسميه الفقهاء خلافة، وأولئك الذين يسميهم الناس خلفاء، فليس من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا، ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك، فإنما كانت الخلافة ولا تزال نكبة على الإسلام والمسلمين، وينبوع شر وفساد» [صـ٣٦] ويفرق الشيخ بين ولاية الرسول وولاية الحاكم أو الخليفة «فولاية المرسل إلى قومه ولاية روحية منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم، ولأن ولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد على إخضاع الجسم من غير أم يكون لها بالقلب اتصال» [صـ٦٩] ثم «إن القرآن صريح فى أن سيدنا محمد لم يكن إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، ثم إن القرآن بعد ذلك صريح فى أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن من عمله شئ غير إبلاغ رسالة

الله سبحانه وتعالى إلى الناس، وأنه لا يكلف شيئاً غير ذلك البلاغ وليس عليه أن يأخذ الناس بما جاءهم به، ولا أن يحملهم عليه» [صـ٧٣]. ثم هو يوضح أن الرسول لم يعين من بعده خليفة وأن الذين تزعموا المسلمين من بعده ومن بينهم الخلفاء الراشدون كانت زعامتهم مدنية أو سياسية وليست دينية، وإن أبى بكر هو الذى أسمى نفسه خليفة، وأن بيعته كان ثمرة لجدال ثم اتفاق سياسى ومن ثم كان حكمه مدنياً وكان اجتهاده دنيوياً ولا علاقة له بفكرة الدولة الدينية» ويمضى كل الكتاب على هذا المنوال بما دفع أحد الباحثين إلى القول بأن كتاب الإسلام وأصول الحكم «يمثل موقفاً راديكالياً، وهو أبعد من أن يكون بحثاً عن نصوص دينية تحرم الكهنوت والاستبداد. وأنه أبعد من محاولة التوفيق بين نصوص الشريعة وبين مبادئ الحضارة الغربية، بل هو أول دراسة للحقيقة الدينية وارتباطها بشريعة السلطة السياسية كما أنه أول نقد يظهر التضامن التاريخى بين الفكر الثيولوجى والبنى السياسية والسلطوية التى استخدمت الأديان من أجل بناء الإمبراطوريات [محمد أركون– فك الارتباط ما بين اللاهوت والسلطة – دراسة بمجلة تحولات – العدد ٤ [١٩٩١]. ولهذا كانت الضجة التى صاحبت صدور الكتاب وهى ضجة أحدثت صخباً وأزمات وتداعيات تستحق أن نتحدث منها فيما يلى.

والحقيقة أن «الإسلام وأصول الحكم» قد أحدث زلزالاً فكرياً وسلطوياً حرك المياه الراكدة فى بحيرة الليبرالية المصرية، فتحركت أقلام عديدة لمساندته وقوى عاصفة أخرى لإدانته. فقد انحاز حزب الأحرار الدستوريين [وهو حزب كبار الملاك العقاريين] - ربما بسبب علاقة تاريخية - لمساندة الشيخ فى مواجهة حملة عاصفة وظالمة. وأتت مجلة الهلال إلى صف الشيخ وتقول «إن كل أمة إسلامية حرة فى انتخاب من تريده حاكماً عليها وسواء كان الأستاذ على عبد الرازق قد وفق فى أن يسند نظريته إلى الدين - كما يعتقد - أم لم يوفق، فإن هذه النظرية تتفق وأصول الحكم فى القرن العشرين الذى يجعل السيادة للأمة دون سواها من الأفراد مهما كانت ولادتهم وميزاتهم الأخرى». [الهلال - يوليو ١٩٢٥] ويكتب سلامة موسى فى الهلال أيضاً «لعلى عبد الرازق الحق فى أن يكون حراً يرتأي ما يشاء من الآراء دون أن يقيد بأى قيد سوى الإخلاص» [الهلال - أكتوبر ١٩٢٥] وتشترك «المقتطف» فى حملة التأييد فتقول «إننا نعتقد أن كل ما قاله حضرة القاضى على عبد الرازق وأمثاله قرين الصواب وخال من الخطأ. كذلك فإن قيام بعض المفكرين ووقوفهم موقف الانتقاد والشك يشحذ الهمم ويغرى بالبحث والتنقيب» [المقتطف - أغسطس ١٩٢٥] . ويكون مثيراً للدهشة أن من يتصدر المعارضين للكتاب من غير الأزهريين هو سعد زغلول باشا زعيم حزب الوفد الليبرالى التقليدى فقد كتب سعد «قرأت كثيراً للمستشرقين ولسواهم فما وجدت من طعن منهم فى الإسلام بمثل هذه الحدة فى التعبير على نحو ما كتب الشيخ على عبد الرازق، ولقد عرفت أنه جاهل بقواعد دينه بل بالبسيط من نظريته [نقلاً عن - د. غالى شكرى - النهضة والسقوط فى

الفكر المصرى الحديث - صـ٢٤٤].. ويتعين هنا أن نتأمل الخريطة المصرية المرتبكة فحزب كبار الملاك الموالى للملك الطامع فى الخلافة يؤيد الشيخ وكتابه. أما سعد زغلول الليبرالى والذى رفض تنصيب الملك فؤاد خليفة وهاجم «مؤتمر الخلافة» فإنه يقف ضد الشيخ وكتابه. وهى خريطة أربكت الكثير من الباحثين خاصة بعد أن تسببت مساندة حزب الأحرار الدستوريين ورموزه للشيخ وكتابه فى أزمة وزارية عارمة وتسببت فى استقالات وزارية. وعلى أية حال فإن معركة الصراع مع الشيخ وكتابه قد تجاوزت حدود مشادات كلامية أو مناكفات حزبية بين خصوم تقليديين، خاصة أن الأزهر بمكانته قد دخل بكل ثقلة فى المعركة مستنداً إلى الملك فؤاد الذى كان حلم الخلافة يراوده ويقض مضجعه.. ولعل ما يثير الدهشة ويزيد من إرباك الخريطة المصرية هو موقف أحمد شوقى.. الذى اعتبره الكثيرون محسوباً على القصر الملكى فى كثير من الأحيان.

ونقرأ لأحمد شوقى قصيدة هى خير من ألف مقال.

مضت الخلافة والإمام فهل مضى .. ما كان بين الله والعُبَّاد

والله ما نسىَّ الشهادة حاضرٌ .. فى المسلمين ولا تردد بادى

والصوم باق والصلاة مقامة .. والحج ينشط فى عناق الحادى

وتردد الأزهر قليلاً فى المعركة ربما منتظراً الضوء من الملك وتململ رشيد رضا فكتب «لا يجوز لمشيخة الأزهر أن تسكت عن هذا الكتاب لئلا يقول الشيخ وأنصاره إن سكوتهم عنه إجازة له أو عجز عن الرد عليه» [المنار - ٢١يونيو١٩٢٥ - مجلد ٢٦ - صـ١٠٤]. ويثمر هذا التحريض الواضح معركة ضارية هزت أركان مصر.

ومع صيحات الهجوم على كتاب «الإسلام وأصول الحكم» خاصة تلك التى أطلقها الزعيم سعد زغلول والتى اتهم فيها الشيخ

على عبد الرازق بأنه جاهل بقواعد دينه وبالبسيط من نظريته. استأسد الكثيرون والذين كانوا يتحينون الفرصة لإرضاء الملك فؤاد المتطلع للخلافة ولإرضاء خيالاتهم الرجعية. فأسرع الشيخ محمد بخيت بطبع كتاب أعده على عجل متهماً الشيخ عبد الرازق بأنه بكتابه «يريد أن يعطل الأداة التى يمكن بها إحداث التغيير والتطوير فى الإسلام، كما أنه يفضى فى آخر الأمر إلى إنكار الشريعة ذاتها» [محمد أحمد حسين – المرجع السابق – صـ٨٥] ثم يأتى الشيخ الخضر حسين ليصدر كتاباً بعنوان «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم» وأهداه إلى «خزانة صاحب الجلالة فؤاد الأول ملك مصر الأعظم برجاء التفضل بالقبول» وبعد الإهداء يأتى الاستعداء على ذات صفحة الإهداء «والصلاة والسلام على النبى وآله، وكل من حرس شريعته بالحجة والحسام» [الشيخ الخضر حسين – نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم – صـ١] كما أصدر الشيخ محمد الطاهر عاشور كتاباً امتلأ بشحنات من الهجوم الظالم والظلامى ضد على عبد الرازق [محمد الطاهر عاشور – نقد علمى لكتاب الإسلام وأصول الحكم – ١٣٤٤هـ] وعديد من الكتابات والمقالات والكتب احتشدت جميعاً لتهاجم الرجل. ثم تكون القمة فى العداء عندما اجتمعت هيئة كبار العلماء برئاسة شيخ الأزهر محمد أبو الفضل بحضور ٢٤ عضواً، واستدعت الشيخ وحاكمته باعتباره عضواً فيها وحاصلاً على شهادة العالمية وقاضياً شرعياً. وبعد ساعتين من الجدل والنقاش مع آذان صماء أصدرت المحكمة قرارها «اجتمعت هيئة كبار العلماء فى ١٢ أغسطس ١٩٢٥، وقررت نزع شهادة العالمية من الشيخ على عبد الرازق ومحو اسمه من سجلات الجامع الأزهر وطرده من كل وظيفة لعدم أهليته للقيام بأيه وظيفة دينية

أو غير دينية. [راجع النص الكامل للحكم فى : د. رفعت السعيد – الإرهاب إسلام أم تأسلم – صـ٢٥٣] وعقب صدور الحكم أسرع شيخ الأزهر بالإبراق إلى الملك «شاكراً له غيرته على الدين من عبث العابثين وإلحاد الملحدين وحفظ كرامة العلم والعلماء» [محمد رجب البيومى – الأزهر بين السياسة وحرية الفكر – صـ١١٥]

وأرسل القرار الى عبد العزيز فهمى باشا وزير العدل لتوقيعه والتصديق عليه لكن عبد العزيز فهمى رفض التوقيع متخذاً موقفاً شجاعاً ليس فقط فى مواجهة الأزهر وشيخه وهيئة كبار علمائه وإنما أيضاً فى مواجهة الملك، الذى يصطف حزب الأحرار الدستوريين الذى يشارك الباشا فى عضوية قيادته دفاعاً عنه وولاءً له وضد حزب الوفد وزعيمه سعد زغلول وكتب «استحضرت هذا الكتاب وقرأته مرة وأخرى فلم أجد فيه أدنى فكرة يؤاخذ عليها مؤلفه، بل على العكس وجدته يشيد بالإسلام ونبى الإسلام ويقدس النبى تقديساً تاماً ويشير الى أن النبوة هى وحى من عند الله والوحى لا خلافة فيه، ومن ثم ثقل على ذمتى أن أنفذ هذا الحكم الذى هو ذاته باطل لصدوره من هيئة غير مختصة بالقضاء، وفى جريمة الاتهام بالخطأ فى الرأى من عالم مسلم يشيد بالإسلام، وكل ما فى الأمر أن هؤلاء الذين يتهمونه يتأولون فى تفسير أقواله كلها.

وانتهت هذه الغضبة باستقالة عبد العزيز فهمى ومعه ثلاثة وزراء هم محمد على علوبة باشا وتوفيق بك دوس وإسماعيل بك صدقى.

واشتعلت الأزمة. وتفجرت معها مفارقة مثيرة للدهشة.. حلفاء الملك من كبار الملاك يدافعون عن الليبرالية ويدافعون عن الشيخ وكتابه، وخصم الملك اللدود سعد زغلول يقف ضد الكتاب أى فى صف الملك. وتتوالى التداعيات.

لكن تداعيات معارك كتاب «الإسلام وأصول الحكم» استمرت. فقد دار الزمان دورة واسعة حتى وصل بنا إلى عام ١٩٤٧ وحيث كان حزب الأحرار الدستوريين شريكاً قوياً فى الحكومة. وحيث اختفت أوهام القصر الملكى بتولى موقع الخلافة، كما تلاشى وهم الخلافة ذاته من ذاكرة أغلب المصريين. ولجأ قادة الحزب إلى أعتاب الملك للرضاء عن الشيخ على عبد الرازق والعفو عنه تمهيداً لتعيينه وزيراً للأوقاف. لكن المشكلة الحقيقية أن اللائحة الداخلية لهيئة كبار العلماء تنص على أن يكون إلغاء أى قرار لها بأغلبية ثلثى ذات أشخاص الذين أصدروه. وقد مضت عشرون عاماً وتوفى أغلب من أصدروا القرار. وابتسم أحد الشيوخ قائلاً «وجب التأويل» وبالفعل اجتمعت هيئة كبار العلماء بتشكيلها الجديد وعززت مكانتها بحضور المجلس الأعلى للأزهر، وشيوخ الكليات الأزهرية فى ٢٥ فبراير ١٩٤٧ وقررت إعادة شهادة العالمية للشيخ على وعودته إلى زمرة العلماء من جديد. ولأن القرار مخالف للائحة فقد عززوه باللجوء إلى الملك ووجهوا رسالة إلى الملك فاروق تقول «إن المجتمعين من أعضاء هيئة كبار العلماء وأعضاء المجلس الأعلى للأزهر وشيوخ الكليات يلتمسون من جلال الملك وفضله غزير على الأزهر أن يتفضل فيضيف مكرمة إلى مكارمه الحميدة فيعفو عن الأثر المترتب على الحكم الذى أصدرته جماعة كبار العلماء من أكثر من عشرين عاماً» [د. رفعت السعيد – الإرهاب إسلام أم تأسلم – حيث النص الكامل].. وأصبح الشيخ على عبد الرازق وزيراً للأوقاف وأميراً للحج لهذا العام.. وانتصر.

لكن الأمر يتطلب ملاحظة إضافية، فعندما كنا فى عام ١٩٦٦ وبدأت مجلة الطليعة فى استعادة التراث التنويرى وقررت تقديم

الشيخ علي عبد الرازق لقرائها عبر كتابه «الإسلام وأصول الحكم» تطوع الدكتور محمد عمارة بإيقاف ذلك قائلاً إن الشيخ علي قد ندم على إصداره الكتاب فور صدوره وأوصى بعدم إعادة نشره وعدم الخوض في هذا البحث من جديد. والتزمنا في «الطليعة» بما قيل إنه وصية الشيخ، لكنني وفي الآونة الأخيرة وبمعاودة البحث في الأمر اكتشفت عدم صحة ذلك، فقد وجدت أن الشيخ قد أدلى بحديث لجريدة إنجليزية تصدر في مصر دافع فيه بشدة عن الكتاب، وإمعاناً منه في الإصرار على موقفه أعاد نشر الحوار باللغة العربية في جريدة السياسة [عدد ١٤ أغسطس ١٩٢٥] وبعد سنوات يفاجئ الشيخ الجميع بمقال عاصف ومعطر بعطر الليبرالية الجميل يعلق فيه على كتاب «السفور والحجاب للآنسة نظيرة زين الدين» يقول فيه «وإني لأحسب أن مصر قد اجتازت بحمد الله طور البحث النظري في مسألة السفور والحجاب إلى طور العمل والتنفيذ فلست تجد بين المصريين إلا المخالفين منهم من يتساءل عن السفور هل هو من الدين أم لا ؟ ومن العقل أم لا؟ بل تجدهم وحتى الرجعيين منهم يؤمنون بأن السفور دين وعقل وضرورة لامناص منها للحياة المدنية الحاضرة، ولكن العقبة الجديدة التي تواجه المصريين هي الوسيلة التي يتدرجون بها إلى السفور الفعلي تدرجاً لا يكون فيه منافرة بين ذوق الحجاب القديم وذوق السفور الجديد» ويوجه الشيخ تحية حارة للمؤلفة «فهي شابه فتية من بنات الشرق تنهض بالدعوة إلى ما تعتقده صواباً وإن خالفت في ذلك رأي الشيوخ والمتقدمين» ويؤكد الشيخ «أن خوف البعض من إعلان آرائهم الحرة إن خالفت رأي المجموع يصمهم بأنهم ليسوا بأنفع للبشرية من عامة الناس الذين لا يميزون بين خير وشر، بل ربما

كان أولئك المتعلمون فى سكوتهم عما يعرفون، وفى إعراضهم عن البوح بما انكشف لهم من الحق أحط درجة من الحمقى والمغفلين، فالذى ينقصنا هو الشجاعة فى الرأى وقول الحق من غير تردد ولا رياء، فهذا مبدأ الكمال الإنسانى، وهنا تختلف أقدار الرجال، مصلح أو مفسد، وشجاع أو جبان» [الهلال - أغسطس ١٩٢٨ - مقال للشيخ على عبد الرازق] وهكذا واصل الشيخ انتصاره على الرجعيين من خصومه سواء الذين عارضوا كتابه أو حاولوا اغتيال موقفه بالقول بوصية مزعومة.

ويبقى الشيخ على عبد الرازق شامخاً بليبرالية شجاعة استمرت معه ومعنا حتى الآن.

طه حسين

ونأتى الآن إلى ساحة بالغة الصعوبة، تفرض علينا كتابة من نوع خاص. نحن الآن فى ساحة طه حسين، وأعترف أننى قد حاولت أن أكتب عنه كما كتبت عن غيره من المجددين فلم أستطع. جمعت كتاباته في حوالى اثنى عشر مجلداً وأكثر يضم الواحد منها أكثر من ألف صفحة. وما كتب عنه أكثر بكثير وتأملت كتاباً عنه عنوانه «طه حسين – الوثائق السرية – تحقيق وتقديم د. محمد إبراهيم» وصفحاته أكثر من ألف صفحة. وكتابين عن الكتابات الأولى لطه حسين أحدهما بالعربية للدكتور عبد الرشيد الصادق محمودى» الآخر لذات المؤلف بالإنجليزية وهو [Abdel Rashid Mah-moudi - Taha Husain's Education From the Azhar to the Sorbonne -1998] ومجموعهما أيضاً يقارب الألف. بالإضافة إلى عشرات المقالات والأشعار والتى تكاثرت بمناسبة الذكرى الأربعين لرحيله. والحقيقة أننى ما أشفقت على نفسى من قراءة هذه التلال من الكتابات فكل وقت أقضيه فيها متعة ما فوقها متعة، لكننى أشفقت على القارئ الذى لم يعلق بذهنه سوى أن طه حسين زلزل الدنيا بكتابه «فى الشعر الجاهلى» الذى اعتمد فيه صراحة مذهب الشك الديكارتى ليتخذه سبيلاً الى اليقين العقلانى. وكان طه قد بدأ بدروس فى الأدب الجاهلى فى الجامعة ثم طبعها فى الكتاب فقامت الدنيا ولم تقعد وتأول الرجعيون فى الكلمات فقالوا بخطورة الشك فى النصوص الأدبية الجاهلية والمعلقات بما يقود إلى احتمال أنها صنعت فيما بعد الزمن الجاهلى. خاصة أنه أكد أن النقوش التى وجدت على الآثار المكتشفة فى شبه الجزيرة العربية مختلفة من حيث لغتها ومحتواها عما قيل إنه شعر جاهلى وهو

الذى لا يطابق لا شكلاً ولا موضوعاً ما نعرفه عن الأصول السائدة في العصر الجاهلى» [Mahmoud – Ibid – p.82] بما قد يفتح الباب للشك في النصوص المقدسة. وقبلها وعندما عاد طه حسين من مونبيلييه فى (١٩١٥) ليقضى عدة أشهر ثم يعود إلى باريس كتب عديداً من المقالات بعنوان حياة «الآداب» قال فيها دون أن يلتفت أحد إلى ذلك «إن الخنساء شخصية خرافية لأن أخبارها لم تدون إلا بعد ظهور الإسلام بفترة طويلة. وكان ذلك قبل صدور الكتاب المتفجر بأحد عشر عاماً» [راجع محمودى – طه حسين الكتابات الأولى – النص الكامل للمقالات] وعلى أيه حال صدر الكتاب فتأول الرجعيون الكلمات وتحدثوا عن إخضاع النصوص المقدسة وقصص القرآن لمبدأ الشك بما قد يؤدى إلى إنكارها.

وثارت ثائرة الجميع. وتظاهر طلاب الأزهر طالبين طرد طه حسين من الجامعة وإحراق الكتاب، وذهبوا إلى سعد زغلول بهتافاتهم الصاخبة فاستقبلهم بترحاب وكما فعل مع كتاب «الإسلام وأصول الحكم» مستنكراً الكتاب ومؤيداً موقف الشيوخ الأشد رجعية لأسباب سياسية فعلها مع طه حسين فخطب فى الأزهريين «هبوا مجنوناً يهرف القول» وهى عبارة آذت طه حسين كثيراً إذ يتهمه سعد زغلول ويتهم ما قاله بالجنون. وحتى فن الكاريكاتير الذى كان فى بداياته هاجم قوله «أنا أشك إذن أنا إنسان» ورسم صورة لطه حسين وهو يقول «أنا اشك إذن أنا دبوس» فقال طه «إن ما يستدعى البكاء أن يتحدث السوقة فى شأن العقل». وانبرى كل خصوم طه حسين وهم كثيرون ومنهم مصطفى صادق الرافعى ورشيد رضا والغمراوى وغيرهم ممن خاصمهم طه حسين فى مقالات حادة وعنيفة فى تأليف كتب للرد عليه. وأحنى طه حسين للمرة الأولى رأسه

للعاصفة ووجه رسالة إلى رئيس الجامعة يضع فيه النسخ المتبقية من الكتاب تحت تصرفه معلناً براءته مما نسبه إليه مؤكداً إيمانه بالله وملائكته وكتبه ورسله ثم طلب قبول استقالته، فلم تقبلها الجامعة وكذبت ما نسب إلى طه حسين مؤكدة على احترام استقلال الجامعة وضرورة احترام حرية البحث حتى ولو كان صاحبة مخطئاً. وأثيرت الأزمة فى مجلس النواب وكادت تطيح بحكومة عدلي، لكن الحكمة تغلبت وتقرر إحالة الموضوع للنائب العام الذى حقق فى الأمر واستمع إلى طه حسين وأصدر قراره بأن الدكتور لم يكن غرضه الطعن على الدين وأن عباراته وردت على سبيل البحث العلمى. وأمر بحفظ التحقيق إدارياً لانتفاء القصد الجنائى [الأهرام – ٢٠١٣/١١/٢٣ – مقال للدكتور أحمد زكريا الشلق – بعنوان.. طه حسين بين الأدب والسياسة].

ويعود بنا هذا الأمر إلى العلاقة الملتبسة بين حزب كبار الملاك العقاريين [الأحرار الدستوريين] وبين الليبرالية كموقف وفكر، وهو فى ذات الوقت حليف للقصر الملكى وموالٍ للاحتلال، والعلاقة الأكثر التباساً بين سعد زغلول بزعامته المهيبة وبين دعاة التجديد الدينى من أعضاء الأحرار الدستوريين أو المقربين منهم مثل على عبد الرازق وطه حسين..

وعلى أن العلاقة المضطربة بين طه حسين والجامعة كانت أيضاً ملتبسة. فقد واصل طه حسين كتابات كثيفة هطلت كالمطر على صحراء جافة فكتب «الأيام» وأعاد إصدار كتاب فى الشعر الجاهلى بعد أن شطب منه الفصل المثير للجدل وأصدره باسم «فى الأدب الجاهلى» مضيفاً إليه أربعة فصول جديدة تسير على ذات نهجه الديكارتى. فحاز إعجاب الصفوة ذات التوجه الليبرالى وخاصة

زملاءه في الجامعة الذين انتخبوه عميداً لكلية الآداب في بداية ١٩٢٨، ولكن القوى الأجنبية في الجامعة وخارجها اعتادت أن يكون عميد الآداب من الأساتذة الأجانب وجرى ضغط على وزير المعارف الذى فاتح طه فى الأمر ولكن طه أبى إلا أن يتولى منصب العمادة ولو يوماً واحداً ثم يستقيل. وقد كان. وفى نوفمبر ١٩٣٠ انتخب طه حسين مرة أخرى عميداً لكلية الآداب ليصبح أول مصرى يتولى هذا المنصب ولينال لقبه الأبدى.. الأستاذ العميد.

ونبقى ولم نزل على شاطئ طه حسين لنبدأ معه مسيرة شديدة الثراء والتعقيد فى آن واحد. ولد فى ١٨٨٩ فى قرية صعيدية فقيرة، ولسنا بحاجة إلى سرد تفاصيل حياته فقد أوردها تفصيلاً فى كتابه الأيام (ثلاثة أجزاء) ولكننا سنبدأ ومسرعين منذ عام ١٩٠٨، فالفتى ابن التاسعة عشرة بدأ فى التألق خلال دراسته فى الأزهر وانتمى فى ذات الوقت إلى الجامعة الأهلية وكانت الدراسة فيها مسائية، ومنذ ١٩٠٧ كان طه قد تعرف على أحمد لطفى السيد وتردد دوماً على مكتبه فى صحيفة «الجريدة» التى كان يصدرها حزب الأمة. وبدأ طه عبر مسارين متناقضين فكان يكتب فى «الجريدة» وكانت جريدة ليبرالية ويكتب فى ذات الوقت فى صحف الحزب الوطنى التى كان الشيخ عبد العزيز جاويش يشرف عليها وكانت تتسم بمسحه إسلامية داعية لفكرة الخلافة. ونقرأ لأحد دارسى مسيرته «فى هذه المرحلة التى توسطت تعليمه فى الأزهر وتعليمه فى فرنسا تعرض طه لالتقاء الثقافتين، وكان هذا اللقاء الأول بين ثقافته الإسلامية الأزهرية وبين المعارف العصرية هو البوتقة التى تكون فيها ككاتب والتى صيغت وكأنها النواة الأساسية لفكره. وقد تعلم الكثير فيما بعد، وتعرض فكره لكثير من التحولات، ولكنها

لا تفهم إلا بوصفها تنقيحات وتعديلات على النواة الأولى، أو حتى وصفها بمحاولات للانقلاب عليها، وأقول محاولات لأن طه حسين لم ينجح قط فى الفكاك تماماً من تلك الأسس المبكرة» [عبد الرشيد الصادق المحمودى – المرجع السابق – صـ ٩]. وظل طه يدرس فى الأزهر الأدب والبلاغة حتى تقدم عام ١٩١٠ لنيل شهادة العالمية لكن شيوخه لم يكونوا قادرين على احتمال هذا المتمرد فأسقطوه، فأسقطهم من حسابه وترك الأزهر متفرغاً للدراسة فى الجامعة التى أحدثت عنده «فوران عقلى» كما قال. ويفسر البعض هجومه على أسلوب الكتابة نثراً وشعراً لكبار كتاب وشعراء عصره بأنها رغبة فى الشهرة. فقد خاصم وانتقد حافظ إبراهيم ومصطفى صادق الرافعى ورشيد رضا وعبد الرحمن شكرى وهاجمهم هجوماً شديداً تبدت فيه نزعه استعلائية وربما انتقامية. بما دفعه إلى حجب أكثر هذه الكتابات وعدم طبعها مرة أخرى. لكنه رفض أسلوب التعليم الأزهرى بقسوة فكتب «الطفل [هو] يذهب الى دروسه الأولى فى الفقه، وبدأ دراسته فى حلقة أستاذ يدرس الفقه على مذهب الإمام أبى حنيفة، وكان أول ما درس فى ذلك أحكام الوضوء، وأنواع المياه التى تصلح للتطهير، فالأنهار العذبة ولا سيما النيل ودجلة والفرات وسيحون وجيحون هى أفضل أنهار الدنيا، إنما يأتى إليها الماء من بحر زاخر تحت العرش ماؤه أصفى من اللبن وأبرد من الثلج وأحلى من العسل ويسقط الماء من هذا البحر كالجبال الشامخة فتتلقاه غرابيل من السحاب، فإن عصفت بها الريح نسفت هذه الجبال المائية فنزلت الى الارض قطرات صغيرة، وقد وكل الله سبحانه وتعالى ملكاً يسوق هذا الماء برفق مرة وبعنف مرة أخرى فيسمع له صوت تسمية الرعد. ولقد درست هذا الدرس، بلوت

مرارته، واصطليت مرارته، وكنت أرى مره حلواً، ولظاه برداً منتظراً آخر الكأس» [الأيام – الجزء الأول – صـ٣٢]. أن هذه العبارة تلخص كل حياة طه حسين فهو ناقم على أسلوب التعليم الأزهرى لكن «مره» حلو. ولابد من الانتظار حتى نهاية الكأس. وهكذا هو يتلمس وبرفق كل ما أراد أن يقول ناقماً على الفكر الظلامى، وعلى هذا النمط من الكتابة الماكرة سار طه حسين دوماً. ونقرأ له ما كتبه فى الجريدة منذ أيامه الأولى فى الجامعة «ليس ينقصنا العلم وحده، إنما تنقصنا معه حرية الرأى. فإن العلم فى بلدنا كثير بالقياس إلى العصور الماضية، وستكون نهضة علمية لو اجتمع العلم والحرية. لكن هذه الحرية لا تكاد توجد لأسباب لا تحتاج إلى بيان» [الجريدة – ١٩٠٨/٩/١٥] ثم يعود لتفسير ما يريد وبحذر شديد فيقول «البيئة المصرية خاضعة من زمن بعيد لمؤثرات قوية لا تقبل المناقشة كالعادات والأخلاق والدين والسياسة، وهذه المؤثرات عقدت الألسنة عن التعبير عما يضمر القلب بل منعت العقل من التفكير والبحث، فوصلنا مع الزمان إلى حالة ليس لنا فيها رأى. ونتج عن هذا أننا نحفظ العلم حفظاً ونستظهره استظهاراً وهو يمر بعقولنا مر الحرير على الصخرة الملساء لا يؤثر ولا يتأثر» [الجريدة – ١٨٠٩/٢/١٢]. ويمضى هذا الماكر الهادئ الصاخب فيقول «إن ثمة قوة قاهرة واحدة تعقد الألسنة وتفل الأقلام وتعطل الإبداع» [مقال حياة الأدب – الهلال – أغسطس – ١٩١٠].

وفى الجامعة المصرية حصل طه على درجة الدكتوراه [مايو ١٩١٤] فى دراسة عن أبي العلاء المعرى. وقد بدأ فى نشرها عام ١٩٣٠ فى سلسلة مقالات بعنوان «تجديد ذكرى أبى العلاء». وفى السوربون حصل على رسالة الدكتوراه عن موضوع «فلسفة ابن

خلدون الاجتماعية».

ونمضى فى مسيرة محاولة التعرف على طه حسين الحقيقى.. فمعركته ضد الأزهر وأسلوب التعليم فيه ومعركته ضد السائد والمألوف والمعروف كانت مفتاح التجديد فى فكرة. وفى عام ١٩١٢ وقبل سفره للبعثة كتب مقالاً بعنوان «الأزهر وتعليم الدين» قال فيه «للأزهر الشريف خصلتان فى تعليم الدين هو فيهما متفرد وبهما يستأثر مستبد، وهو لهما محب وعليهما مشفق حريص، الأولى هى مزج الصحيح بالمحال والملاءمة بين حقائق الخاصة وأوهام العامة، وبين فلسفة العقل وخطرفة الخيال بما يجعلها تعبث بعواطف القلب وتمسخ حقيقة الدين وتفسد أعمال الناس. والثانية هى فساد اللغة العلمية وإغراقها فى التعقيد والغموض حتى تخرج من كونها لغة خطاب ومحاورة فضلاً عن أن تكون لسان تعلم أو تعليم والنتيجة هى أن الأزهر لا يحسن تعليم الدين ولا يستطيع أن يسد خلته، بل هو يحدث فى العقل آثاراً سيئة وفى الدين هنات مذمومة.

وهو يؤدى إلى فساد الحياة العقلية وقصور العقل عن فهم الأشياء ووضعها فى منازلها ومصدر ذلك الأوهام والأباطيل التى تتخذ سبيلها إلى الدين» [الجريدة – ١٩١٢/١/٢٣] وحتى التعليم فى الجامعة لم يحز رضاء طه حسين فهو يكتب تحت عنوان «الجامعة والنهضة» «كانت الأيام التى قضيناها دارسين للعلم فى هذا العصر الحديث عقيمة قليلة الإنتاج. فليس من سبيل إلى شفاء العقول من هذا المرض إلا إصلاح طريقه الدرس وتعويد العقول أن تبحث حرة غير مقيدة بشهادة المدرسة ولا منصب حكومة ولا إرضاء العامة. والجامعة وحدها هى المؤهلة لذلك» [المحمودى –

المرجع السابق – صـ٦٨]. ولعله من المفيد أن نتوقف لنقارن بين منهجين أو معركتين خاضهما طه حسين والشيخ على عبد الرازق وكانا صديقين حميمين. كان طه محاذراً ماكراً يقول كل شئ في كلمات مبهمة تقول بدورها كل شئ دون أن يمسك أحد بتلابيبه وحتى بعد أن أمسكوا بتلابيبه عقب كتاب «فى الشعر الجاهلى» وكانت المحنة الأشد قسوة في حياته نراه يكتب إلى على عبد الرازق من باريس فى ٩أغسطس ١٩٢٦ وبرغم أن الرسالة خاصة فإنه يكتب محاذراً، ويرد عليه على عبد الرازق بذات العقلية التى كتب بها «الإسلام وأصول الحكم» قائلاً «حرام عليك أن تذكر وأنت فى باريس مشايخ الأزهر وهناتهم فتشوه بهم ما يعمر الذهن من صور الجمال وتكدر بذكرهم لعنة الله عليهم كأساً هنيه صافية، وأقسم لك أنك لو أخذت من زريبة الأزهريين الشيخ بخيت والشيخ شاكر فقط وربطهما فى حبل واحد ودليتهما من فوق برج إيفل لأظلمت باريس» [طه حسين الوثائق السرية – تحقيق وتقديم د. عبد الحميد إبراهيم – صـ٢٣٣] والفارق واضح، لكن محقق الكتاب يقول إن وسوسات طه حسين لعلى عبد الرازق كانت وراء كتاب «الإسلام وأصول الحكم» سواء فى الأسلوب أو المنحى، وقبل كل شئ فى الوسوسة والاغراء [المرجع السابق]. وكان طه رغم أنه ضرير ذا حس مرهف يلقنه كل شئ حتى إن أصدقاءه ومحبيه قالوا إنه ليس أعمى. ويقول صديقه زكى مبارك «يشهد الدكتور طه على نفسه بأنه ضرير وذلك فن من فنون المراوغة، فقد صحبته نحو عشر سنين ولم أنتبه إلى أنه ضرير، وكيف أصدق دعواه وما رأيت رجلاً أرشق منه فى تناول الشئون التى يتناولها المبصرون. كنا نخرج من الجامعة المصرية عندما كانت فى قصر الزعفران وكانت

الجامعة لا تزال أهلية وكنا نقفز إلى المترو وهو يتحرك، ولا يشعر أحد بأننى أصاحب رجلاً من المكفوفين، ومن يصدق أننى لم احلق ذقنى بيدى، إلا بعد أن رأيت طه حسين يحلق ذقنه بيده، وهو يمشى بقامة منصوبة توشى برشاقة الرمح المسنون، وطه لتوهمه أنه ضرير يحاول التأثير باللسان حين فاته التأثير بعينيه.. خلاصة الأمر أن طه حسين استطاع أن يقيم البراهين على أنه من أقطاب الأدب فى هذا الزمان، ولو كنت أصدق أنه أعمى لكففت عنه قلمى، ولكننى واثق أنه مبصر وبأنه الأستاذ القدير» [نقلاً عن الأهرام – ٢٠١٣/١١/٩– مقال لسناء البيسى].. ولم يكن زكى مبارك وحده فى الحديث عن هذا المبصر رغم أنه ضرير. فهناك الشاعر العظيم نزار قبانى الذى قال فيه :

ضوء عينيك أم هما نجمتان ؟	كلهم لا يرى.. وأنت ترانى
إرم نظارتيك ما أنت أعمى	إنما نحن جوقة العميان
عد إلينا فإن ما يكتب اليوم	صغير الرؤى صغير المعانى
آه يا مصر كم تعانين منهم	والكبير كبير دوماً يعانى

لكننا لا نستطيع أن ننهى هذه الكتابة دون مجرد إشارة لمسألتين هامتين. الأولى معركة طه حسين حول كتاب مستقبل الثقافة فى مصر مع الثنائى الشيوعى محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس والذى اختتمها معلقاً على ردهما عليه متهكماً على أسلوب الكتابة اليسارية قائلاً «يونانى لا يفهم». والثانية هى دعوته لكتابة جديدة للغة العربية على أساس النطق كسبيل لإنهاء مشكلات التنوين والنحو وكتب مقالاً فى الجمهورية كنموذج لهذه الكتابة وقعه باسمه مكتوباً كما يلى :طاها حوسين. ولم يهتم أحد بل تهكموا عليه فصمت وتناسى الأمر.

.. وتجرى الأيام ونأتى إلى أربعين عاماً على رحيله ويكاد البعض أن ينساه لولا أننا وفجأة نكتشف أننا في أشد الحاجة إليه.

الشيخ رشيد رضا

ونعود لنتذكر أن الاستاذ الامام عندما أغمض عينيه راحلاً قال

ولست أبالي أن يقال محمد أبلَ

أم اكتظت عليه المآتم

ولكنه دين أردت صلاحه

أحاذر أن تقضي عليه العمائم

ولم يكن يتصور أن الهجوم على أفكاره ومحاولة استئصال أفكار التحرر والعقل والعلم سوف يأتي على يد أخلص تلاميذه الشيخ رشيد رضا، لكن التاريخ سار عكس ما تصور الإمام وأتت الضربة لتعاليمه من حيث لم يحتسب، من رشيد رضا. فمن هو ؟ ولد رشيد رضا في قرية القلمون قرب طرابلس الشام لعائلة من الأشراف بما أكسبه احترام العامة وكان ضمن «مشايخ» العائلة وتتلمذ في المدرسة الوطنية الإسلامية وتلقى بعضاً من العلوم الشرعية. ثم درس العلوم الشرعية في عديد من مدارس طرابلس [رشيد رضا – المنار والأزهر – ١٣٥٣هـ – صـ١٣٣وما بعدها]. وقد تأثر في شبابه بكتابات أبي حامد الغزالي وخاصة كتابه «إحياء علوم الدين» مما دفعه للتصوف منادياً بضرورة إصلاح الطرق الصوفية ومراجعة أفكارها وممارساتها. وبعدها تحول ليصبح حنبلياً متمسكاً بالنص. ثم عاش في غابة فكر ابن تيمية المتشددة واشتهر عنه التصلب في الرأي والتعامل مع خصومه بوحشية، وظل فخوراً بأحادية تفكيره الثقافي العربي والإسلامي وعدم تأثره بالفكر الغربي أو حتى التسامح معه». [Kerr. Islamic reform.p.154]

وبعدها انفتح رضا على كتابات الأفغاني ومحمد عبده في «العروة الوثقى» فوقع في شباك التأثير السحري لها، إلى درجة

أنه كان ينسخها بخط يده ليوزعها على أصدقائه وتلاميذه. وعندما يتمزج فكره السلفى الحنبلى وتعاليم ابن تيمية بالنقشبندية يتطور فكره بدعوة للإصلاح الدينى الذى لا يهدف لحسن فهم الدين وعبادة الله وإنما لتحقيق «السيادة الإسلامية فى الأرض» [رشيد رضا – تاريخ الأستاذ الإمام – جزء أول – صـ٨٤] ثم أتى إلى مصر ليتتلمذ على يدى محمد عبده. والمثير للدهشة أنه حضر الى مصر متسللاً صحبة صديقه فرح أنطون أحد أساتذة التفكير العلمى والعقلى والليبرالى. وأخيراً ألتقى رضا بمحمد عبده عام ١٨٩٨. وقد ساعده محمد عبده كثيراً فى تمويل جريدة المنار عبر العديد من معارفه بل هو الذى اختار لرضا اسم «المنار». لكن شخصية رضا العنيدة العنيفة فزعت من تصور البعض أنه مجرد تلميذ لمحمد عبده وأن «المنار» تردد وفقط أفكار محمد عبده، فكتب فى مجلة المنار وخلال حياة الإمام عبده مؤكداً «أن كل ما ينشر فى المنار غير معزو إلى أحد فهو لصاحب المنار فكراً وعبارة» [المنار – ٣٠ يناير ١٩٠٣– تحت عنوان إزالة وهم] والحقيقة أن المنار قد بدأت عند صدورها فى حياة محمد عبده منبراً للفكر التجديدى، وخاضت معارك الصراع الثقافى والفكرى على هذا الأساس. وقد حدد رضا أن هدف المنار «هو بيان اتفاق الإسلام مع العلم والعقل وموافقته لمصالح البشر فى كل قطر وكل عصر وإبطال ما يرد من الشبهات عليه وتفنيد ما يعزى من الخرافات إليه» [المنار – مقدمة المجلد الأول – صـ٢ – رمضان ١٣٢٧هـ] ودعا إلى تطوير أساليب ووسائل التعليم ومناهجه، والترغيب فى تحصيل العلوم والفنون، ومجاراة الأمم المتمدنة فى الأعمال النافعة» [المنار – شوال ١٣١٥هـ] لكن رضا ما لبث بعد وفاة أستاذه فى ١٩٠٥ أن أكد «على أولوية الدين

فى تطوير واقع المسلمين ونقلهم من التخلف الى التقدم، فالرجوع إلى القرآن هو الحل لكل المشاكل» وكان ذلك فى عدد مارس ١٩٠٦ أى بعد وفاة محمد عبده بقليل.

ومن ثم فقد خلع رشيد رضا عباءة التجديد ونزع قشرة الصوفية النقشبندية واكتفى بكونه حنبلياً تابعاً لأفكار ابن تيمية المتشددة وبدأ حملته السلفية الشديدة التطرف مناقضاً لكل ما قاله أستاذه محمد عبده. وهو ما دفع سلامة موسى وهو يعرض كتاباً للأستاذ أحمد الشايب عن الإمام محمد عبده الى القول «هذه الترجمة لحياة الإمام محمد عبده والتى كتبها الأستاذ أحمد الشايب هى من خير ما يقرأ عن حياة هذا المصلح العظيم، وقد كتبها الأستاذ الشايب بروح العطف. ويمكن للقارئ أن يرى الفارق بين مثل هذا المؤلف الرجل فهو نزيه قد اعتدل ذوقه بالأدب وبين ما كتبه الشيخ رضا ومازال يكتب عن الشيخ محمد عبده بروح كلها بغض واحتقار وكراهية» [المجلة الجديدة – العدد الأول – أول نوفمبر ١٩٢٩ – الافتتاحية] ولم يكن غريباً أن يبدأ سلامة موسى الصفحة الأولى من العدد الأول من مجلته بالهجوم على رشيد رضا الذى تطاول على الجميع من مخالفيه فى الرأى، والذى خاض سلسلة من المعارك الفاشلة لمواجهة قوى الدفاع عن المسار الليبرالى فى السياسة والتجديد الدينى مستخدماً فيها أشد المواقف رجعية وأكثر الألفاظ بذاءة. وعندما أسقط أتاتورك الخلافة وعاش الملك فؤاد وهم أن يصبح خليفة وضع رشيد نفسه فى خدمة الطموح الملكى وكرس جريدة المنار لهذه القضية. ونقرأ فى المنار «حفاظاً على مقام الخلافة واستمرارها تقرر دعوة ممثلى جميع الأمم الإسلامية الى مؤتمر يعقد فى القاهرة برئاسة شيخ الأزهر للبحث فيمن

يجب أن تسند إليه الخلافة ومكان وجوده وحدد شهر شعبان من العام التالى لانعقاده» [مجلة المنار - المجلد - ٢٥-١٩ شعبان ١٣٤٢هـ - الموافق ٢٥ مارس ١٩٢٤] وعندما أصدر دعاة المؤتمر من شيوخ الأزهر مجلة تدعو لعقد هذا المؤتمر أسميت «المؤتمر» تصدر العدد الأول منها مقال للشيخ رشيد رضا أكد فيه أهمية وضرورة انعقاد المؤتمر «لأنه أول مؤتمر إسلامى عام يشترك فيه علماء الدين والدنيا من كل الأمم الإسلامية، خاصة أن مهمته هى وضع قواعد للحكومة الإسلامية المدنية التى يظهر فيها علو التشريع الإسلامى واختيار خليفة وإمام للمسلمين» [المؤتمر - العدد الأول - ربيع أول ١٣٤٣هـ] وعندما نهض الشيخ على عبد الرازق لمواجهة فكرة الخلافة فى كتابه الشهير «الإسلام وأصول الحكم» كان أول المحرضين ضده الشيخ رشيد رضا الذى كتب فى المنار «لا يجوز لمشيخة الأزهر أن تسكت على هذا الكتاب لئلا يقول صاحبه وأنصاره إن سكوتها عنه إجازة له، أو عجز عن الرد عليه» [المنار - ٢١ يونيو - ١٩٢٥] وتنشب معارك قلمية شديدة القسوة ويتصدى للدفاع عن قوى الليبرالية والتجديد عدد من الكتاب لكن أكثرهم صراحة كان سلامة موسى.. ونقرأ كنموذج مقالاً بعنوان «دعاة الرجعية فى مصر ثلاثة من الكتاب يكرهون الشباب المصرى ويدعون الى البغضاء» جاء فيه «يعيش الشيخ رشيد رضا بسب المجددين المصريين واتهامهم بالكفر، وهو يتمرغ الآن فى الضياع والعقارات التى جمعها مستخدماً النعرة الدينية، ويتساءل الإنسان: هل هذه غيرة على الدين أم غيرة للعيش؟ والاثنان الآخران هما محب الدين الخطيب ومصطفى صادق الرافعى وهو أقذرهم لساناً وأشرهم عداوة لشبابنا» [المجلة الجديدة - العدد الرابع - أول

فبراير - ١٩٣٠ - صـ٤٣٣] ويواصل رشيد رضا هجومه على سلامة موسى ودعاة التجديد، ويصدر كتاباً شديد اللهجة يهاجم سلامة موسى وبدون ذكر لاسم المؤلف. ويقول سلامة موسى رداً على الكتاب «وسألت عن كاتبه في إدارة المطبوعات فعرفت أنه ابن أخ رشيد رضا الصحفي المعروف الذي وفد على بلادنا كما تفد الطواعين وخص نفسه بشتم الشبان المصريين واتهامهم بالإلحاد والشيوعية. وقد تناولنا السافل بشتائم بذيئة بحيث تحتاج إلى أن تغسل يديك عقب قراءة الكتاب وقد تناولنا هذا السافل بتهمة الشيوعية والدعوة لها فوضع نفسه في الموضع الذي يستحقه وهو موضع الجاسوس» [المجلة الجديدة - أول يوليو ١٩٣٠]

وتمضي المعركة سجالاً بين رشيد رضا وأتباعه وبين دعاة التجديد واستخدمت فيها أشد الألفاظ سوقية مثل اتهام العقاد بأنه كاتب «مراحيضي» وطه حسين بأنه جاهل كافر، وسلامة موسى نصراني كافر وعدو الإسلام. واشتعلت نار السجال وكان رشيد رضا خلف ذلك كله.

إسماعيل مظهر

ونأتي إلى مجدد من نوع خاص جداً. أرستقراطي سليل أسرة أرستقراطية، مفكر موسوعي. ترجم العديد من الكتب وألف خمسة وثلاثين كتاباً ونشر عشرات المقالات والأبحاث، وأصدر مجلة العصور [١٩٢٧- ١٩٣٠] وكتب كثيراً من مقالات كل عدد منها، وتولى رئاسة تحرير المقتطف [١٩٤٥-١٩٤٩]. وفى البداية كان الفتى الأرستقراطي يتسلى بالقراءة فوقع فى فخ العقل فترك كل شئ وأصبح راهباً فى محرابه. ونقرأ ما كتبه عن ذلك «وفى عام ١٩١١ [كان فى العشرين من عمره] كنت مكباً فى الفلسفة القديمة أنهل من موارد العرب بأقصى ما تصل إليه استطاعتي، حينذاك وقعت فى يدى نسخة من كتاب د.شبلى شميل «ترجمه شرح بوخنر على مذهب داروين» «فأحدثت قراءته فى ذهنى من الانقلاب والأثر ما تعجز الكلمات واللغة عن التعبير عنه أو وصفه فزلفت بقدمى إلى مفازة الآراء المادية» [مقدمة ترجمته لكتاب أصل الأنواع ونشوءها بالانتخاب الطبيعى وحفظ الصنوف الغالبة فى التناحر على البقاء – جـ١- صـ٤] وليس سهلاً أن يقع أرستقراطى فى فخ العقل فقد أنفق كل ما يملك على طباعة كتب وزع أغلبها بالمجان وعلى إصدار العصور. استدان ورهن الأرض ثم استولى البنك على الأرض المرهونة، وباع المطبعة.

ويكتب أحمد الصاوى محمد «لقد أضاع إسماعيل مظهر العزبة فى سبيل العلم والمثل العليا» المهم وفيما يستمتع الأرستقراطى بالقراءة والترجمة بما دفعه الى كتابة «زادت الهوة التى تفصل عالمى الذى أعيش فيه وخلقته لنفسى عن العالم الذى يعيش فيه الناس، ولكن مالى ومال الناس ؟ فإنى قانع بأن أسعد سويعات

بعالمي الفسيح الذى خلقته وربيته منذ أن أمسكت بالقلم».
هذا الهدوء تبدد بعد أن أصدر ترجمته لداروين [١٩١٨]، فانهالت المطارق عليه وتعالت الاتهامات بالكفر والإلحاد ولم ينقذه من هذه الحملة الضارية إلا اشتعال ثورة ١٩ فأخفى وهجها أى شئ آخر. لكنه استعاد المعركة عندما صدر العدد الأول لمجلة العصور قائلاً في افتتاحيته إن هدفها هو «التنديد بأنماط التفكير الدينى[العدد الأول – سبتمبر ١٩٢٧] وكالعادة تصدى له رشيد رضا قائلاً عن العصور إن بعض كتابها تنطوي أقوالهم على الإلحاد والتهجم على الدين. ورد مظهر رداً عنيفاً قال فيه ما أتفه أن يحاول شخص الظهور بمظهر من يدافع عن الإسلام فى حين «أنه يعيش على الذهب الذى أغدقه عليه البعض». وقال: «لماذا يسكت رشيد رضا عن الحياة الخاصة التى يعيشها بعض العلماء الذين ينتمي إليهم والذين لم ينتقدهم رغم سلوكهم المهين؟ بل توجه لمهاجمة من زعم أنهم ملاحدة لأنهم مجددون، والحقيقة أن هذا الشيخ وأمثاله شر على الإسلام والمسلمين أكثر من الملاحدة والمجددين» [إسماعيل مظهر – فى النقد الأدبى – صـ٧] ونلاحظ ملاحظة هامة وهى أن مجلة العصور قد توجت افتتاحية العدد الأول بالآية الكريمة «عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم فى الأرض وينظر كيف تعملون» ثم هو ومنذ العدد الأول يتساءل «هل يمكن أن تكون هناك معاهد دينية حرة بعيدة عن زيغ العقل المنحرف فى حكومة حرة؟ وهل الفصل بين الناحيتين مستطاع عملياً، وما هى المعاهد الدينية الحرة ؟ فإذا كان المقصود بها انفصالها من تسلط الحكومات والرؤساء الذين يجمعون بين سلطة الدنيا وسلطة الدين، واستقلالها بناحيتها الذاتية عن مشاعر المجتمع، كان هذا هو الخير بعينه

بل أقرب الأشياء إلى الحرية الصحيحة. وقد جاهد الناس تحت تأثير فكرة الحرية فى سبيل الفصل بين الدين والسياسة متخيلين أن الفصل بينهما فى الاعتبار كان الفصل بينها فى الواقع ؟ ولقد قامت حول هذه المسألة عاصفة من الكلام، ولكن هل تخلص الدين من مؤثرات العقل المنحرف تحت وهم القيام بالواجب إزاء المعتقد الثابت؟» ويجيب «لم يكن شئ من ذلك، فإننا لم نزل نرى فى عصرنا الديمقراطى أن الدين تحت تأثير زعمائه قد عبر جسر الذاتية البشرية إلى موضوعات السياسة العملية بما أفسد الديمقراطية وجعلها أبعد الأشياء عن الحرية الصحيحة، إذ يقيد رجال السياسة الذين يخلطونها بالدين عواطف الجماهير ليكسبوا عطفها وتراهم وقد ألقوا فى روع الناس أن فهم أى موضوع فى السياسة لا ينفلت عن إطار الدين، ولهذا نرى أن عصوراً بأكملها تم فيها قتل العقول لأن هؤلاء السياسيين يروجون أن إدراك أى مسألة سياسية لن يتيسر إلا إذا ردت أصلاً وفرعاً وقاعدة وتفصيلاً إلى ناحية المعتقد الثابت» فيختلط فى العقول قليل من التفكير بكثير من الشعور والعواطف [العصور – العدد الأول – صـ٨] ويستعيد مظهر ما قال إنه «ميراث العصور الوسطى من اللاهوت المذهبى، ومما يؤسف له أن هذا الميراث لم يزل شديد الأثر فى عقول فئة رجال الدين» [صـ٦٢] وفى العدد الثانى يقدم مظهر دراسة مستفيضة بعنوان «فلسفة الانقلاب التركى الحديث» يلخص فيه كتاباً تركياً صدر بعد انقلاب أتاتورك جاء فيه «إن تعاليم أئمة الإسلام فى تركيا تقوم على أساس أن الحقيقة لا يمكن معرفتها بالعقل وإنما بالنقل والتلقين. وأن الحياة يجب ألا تحكم بمقتضى المبادئ الإنسانية المستمدة من غرائز ومصالح الإنسان بل بمقتضى الشرائع التى

لا تتبدل ولا تتغير» [العصور العدد الثالث – أكتوبر ١٩٢٧] وأثار هذا المقال صخباً ضارياً اتهم فيه مظهر بالإلحاد والكفر. ويمضى مظهر على هذا المنوال وفى العدد الحادى عشر نقرأ «نخطئ إذا اعتقدنا أن تراث الماضى يجب أن يكون نبراسنا الذى ينير لنا مفاوز الحاضر، بينما الحاضر هو قائدنا وهادينا وما الماضى إلا صفحة بائدة وعلينا أن نقتل فى عقولنا فكرة التأثر بالماضى» [العصور – العدد١١– يوليو ١٩٢٨ – صـ ١١٧٢] وتتضاعف حملات التكفير والتحريض. وسنرى كيف تراجع مظهر كما تراجع غيره من الليبراليين الأعيان والأغنياء.

أحمد أمين

ونأتى إلى مجدد من نوع خاص. رجل علم نفسه كيف يحب العلم.. إنه أحمد أمين. يعرفه الناس بأنه صاحب «فجر الإسلام» و«ضحى الإسلام» و«ظهر الإسلام» هذا الجهد الموسوعى الأكثر من رائع، ولعله من فرط روعته قد ألقى بعباءته فوق كتابات أخرى بالغة الأهمية ليخفيها عن وعى القراء فهناك «فيض الخاطر» [وضم مقالاته منذ ١٩١٨ وحتى ١٩٥٤] فى عشرة أجزاء. و«الشرق والغرب» و«حياتى» و«ثورة العالم الإسلامى اليوم» و«محمد عبده» و«زعماء الإصلاح فى العصر الحديث» و«علمتنى الحياة» وعديداً من الكتب الهامة الأخرى، ولكن اللافت للنظر هو ترجمته عن الإنجليزية لكتاب «مبادئ الفلسفة» «تأليف رابوبرت» وتبدو المسألة مثيرة للدهشة فكيف تعلم أحمد أمين الإنجليزية وأتقنها كى يترجم كتاباً فى الفلسفة شديد الصعوبة فى لغته وفى محتواه؟ ونتركه ليجيب على هذا السؤال «فى جلستنا على أحد المقاهى تحدث صديق عن كتاب لمستشرق أمريكى اسمه ماكدونالد بعنوان "Theology of Islam" وحدثنى عن أهمية ما به وبدأت على الفور فى دراسة اللغة الإنجليزية على يدى مدرسة إنجليزية مقابل ١٥٠ قرشاً فى الشهر لكنها لم تفدنى كثيراً، حتى تعرفت على أستاذة أخرى هى مس بور «وكانت سيدة ذات شخصية نافذة وعقلية ناقدة مدهشة تجيد الألمانية والإنجليزية والفرنسية وتكتب فى التايمز الإنجليزية وكانت تقرأ معى كتاب «جمهورية أفلاطون» فى طبعته الإنجليزية، ثم سيدة أرستقراطية إنجليزية أعلمها العربية مقابل أن تعلمنى الإنجليزية. هذا هو الرجل الذى أدرك قيمة العلم فعلم نفسه. فمن هو وكيف كانت البداية. دخل الكتاب وحفظ

كثيراً من القرآن ثم مدرسة «أم عباس» «وكانت مدرسة فخمة ساحاتها من المرمر وأسقفها مذهبة، وبدلاً من جلبابى ارتديت بدلة وطربوشاً وخالطت تلاميذ الطبقة المتوسطة.. ووجدت فصولا تعلم الجغرافيا والحساب والتاريخ والفرنسية».

ثم يقول «وكان أبى حائراً بين التعليم الأزهرى الذى يوقره، وبين التعليم الحديث الذى أحبه فأمسك بالعصا من منتصفها ليعدنى للتعليم الحديث وللتعليم الأزهرى معاً. ثم «قرر أبى أن يخلعنى بدلتى وطربوشى ويلبسنى الجبة والعمة والمركوب.. وتضرعت لأبى أن يعيدنى لمدرستى فأبى.. ويقول «وركبنى الهم وأنا صغير. وكنت أدرس الفقه الحنفى ولا أكذبكم شيئاً فقد جلست للشيخ فى درس الفقه.. ولم أفهم كلمة مما قال، فزدت إنصاتاً، فما وجدتنى أفهم مما سبق، ثم ذهبت إلى درس النحو وكنا نقوم بالتحضير له مسبقاً فلم يشفع لى تحضير ولا تنسيق فذهبت لدرس الجغرافيا والحساب فوجدتنى أفهم وأسأل وأشارك فزادت كآبتى وكأننى كنت منذوراً لنوع خاص من التعليم» وكان أحمد أمين لا يمل من السعى نحو العلم والتعليم فسمع أن الشيوخ يتهمون محمد عبده باتهامات غليظة منها الكفر والإلحاد، فسعى إليه وسمع على يديه شرح كتابين من كتب الإمام عبد القادر الجرجانى وهو واحد من ألمع البلاغيين العصر العباسى الثانى وهما «أسرار البلاغة» و «دلائل الإعجاز».. وقد حكى لنا ذات يوم عن خطاب وصله من طالب يتهمه بالكفر وأنه سيقتله جزاء ذنبه، وضحك الإمام ساخراً وقال : تمنيت أن يكون هذا صحيحاً، فيوم يتشجع المصرى ويقتلنى أكون فخوراً، ثم أنشد بيت جرير الشهير :

زعم الفرزدق أن سيقتل مربعاً

أبشر بطول سلامة يا مربع [احمد أمين – حياتى، وأيضاً نسخة حياتى المبسطة لإبراهيم حمزة]

لكن الحدث الأهم فى تاريخ احمد أمين الفكرى والتجديدى كان مساهمته مع جمع من أصدقائه فى تأسيس «لجنة التأليف والترجمة والنشر فى عام ١٩١٤ وتولى أحمد أمين رئاستها لمدة تزيد على ثلاثين عاماً متواصلة، وقد أصدرت هذه اللجنة أكثر من ثلاثمائة كتاب يعتبر كل منها أداة فاعلة فى معركة التنوير والتجديد [عمر الدسوقى – فى الأدب الحديث – الجزء الثانى – صـ ١٦٦]، كما أسهم فى تحرير مجلتى الثقافة والرسالة [١٩٣٩] وأسس الجامعة الشعبية [١٩٤٥].

لكن الحدث الأهم فى تطور فكر أحمد أمين كان فى ابتعاده عن التعليم الأزهرى ونقرأ له «استطاع محمد عبده أن يقنع سعد باشا زغلول عندما كان وزيراً للمعارف بعقم نظام المحاكم الشرعية، ومن ثم تأسست مدرسة القضاء الشرعى فأسرعت للانضمام إليها» [أحمد أمين – فيض الخاطر – الجزء السابع – صـ١٩٢]. وفى عام ١٩٢٦ أصبح مدرساً فى كلية الآداب بناء على ترشيح قوى من طه حسين. [أحمد أمين – حياتى – صـ١٩٦] وهكذا أستقرت أحوال أحمد أمين وبذل أغلب وقته فى القراءة والكتابة مستمتعاً بها ونقرأ له «وكانت الكتابة بالنسبة لى كيفاً أقبل عليها متسلطناً كما يشعر مدمن الدخان أو الخمر [حياتى – صـ٣٠٣].

والآن ها نحن أمام مثقف من نوع جديد أزهرى أتقن الفقه والشريعة – رغم أنفه – وأديب ولغوى [أصبح عضواً فى مجمع اللغة العربية بمصر وفى المجمع العلمى بدمشق]. ثم هو مثقف بثقافة غربية رفيعة فقد أتقن الإنجليزية اتقاناً مكنه من مطالعة

أكثر الكتب الفلسفية تعقيداً ثم مكنه ترجمة العديد من الكتب.

.. فماذا فعل هذا المزيج بين الثقافة الدينية والثقافة الغربية فى معركة التجديد الدينى ؟

يبدو أن التجديد عند أحمد أمين أصبح معركة وهواية فحتى اللغة حاول تجديدها بهدف جعلها قادرة على التلاؤم مع العصر وعلى التخاطب مع متوسطى الثقافة ويحكى فى «فيض الخاطر» عن حالة التعقيد الذى يكمن فى البناء اللغوى وقواعد النحو والصرف، وذلك البون الشاسع بين الفصحى والعامية، فخاض تجربة تجديدية لتحرير اللغة العربية من إسار الماضى باصطناع «لغة خالية من الإعراب»، وخالية من الألفاظ الضخمة وتستعمل الألفاظ العامية التى هى أيضاً عربية وإن كانت يجب تجريدها من حرفشة العامية فتقول «لا أحب» بدلاً من ما أحبش. وتقوم على تسكين آخر الكلمات كلها من غير إعراب فتكون وسطاً بين العامية والفصحى» [فيض الخاطر – الجزء السادس – صـ٧٧] وتسهيلاً لشرح هذه الفكرة ألف قاموساً كاملاً يبحث فى استخدامات التعابير والكلمات [أحمد أمين – قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية] إنها ذات المحاولة التى تحدث بها طه حسين زميله فى معركة التجديد. وكان أحمد أمين تجديدياً فى مختلف مناحى الفكر والرأى والموقف الاجتماعى. فالإنسان عنده كائن يتشكل عبر مجتمع وهو نتاج لمجتمعه «وما أنا إلا نتيجة حتمية لكل ما مر على وعلى آبائى من أحداث» [حياتى – صـ٦]. ويقول بأعلى صوت «فكل إنسان يجب أن يكون حراً، وكل إنسان يجب أن يشعر المسئولية» وعلى المجتمع «أن يفسح مجال الحرية، وفرص التعليم والصحة والشغل للجميع» ولابد أن يتاح للإنسان

«الفرصة فى تطوير ملكاته بعيداً عن مظاهر الكبت الاجتماعى» [فيض الخاطر - الجزء الأول - صـ٨٣] والطبيعة «فى جملتها ديمقراطية لا أرستقراطية، فلا أرستقراطية إلا فى الإنسان الكاذب» [المرجع السابق - صـ١٠٦]. «فما أسعد الأمة التى تقلد الطبيعة فى ديمقراطيتها واعتدالها» [صـ١٠٩] وحرية الكسب «يجب ألا تجور على مصالح الإنسان المعذب والفقير البائس والطبقة التى تشقى لحساب الطبقة التى تتقلب فى النعيم» [الجزء الثانى - صـ٣٢] وهو يدعو الى تعليم عصرى حديث فليس من حق أيه أمة عربية أن تعلم أبناءها على نمط التعليم فى القرون الوسطى، ولا أن تضع مناهج يكون مثلها الأعلى حياة العرب فى العهدين الأموى والعباسى» [الجزء الثامن - صـ١٧٧] إنه يرفض ما عانى منه من تعليم فى أروقة الأزهر ويرفض الكتاتيب. فالكتاتيب تعلم الصبية الحفظ مجرد الحفظ دون فهم، «والأزهر يجب ألا يكون تكية ينتسب إليها الطالب فى أوقات الفراغ ويجب ألا يظل جارياً وفق أساليب القرون الوسطى» [الجزء التاسع - صـ١٣١] ولا حل لمشكلة الأزهر إلا بضمه نهائياً للجامعة وإخضاع مناهجه كلها للمنهج العلمى الحديث» [المرجع السابق] وتمتد ليبرالية أحمد أمين وتجديديته إلى ساحة المرأة «فإذا لم ترتق المرأة وما لم تتحرر، وما لم تتعلم لم يكن أمل كبير فى جيل صالح جديد» [الجزء الثامن - صـ٧٦] وهو يؤكد «برغم أن المرأة بطبعها أكثر محافظة على العادات والتقاليد من الرجل إلا أنها أحسن تقديراً للواقع وأوسع آمالاً» [الجزء الأول - صـ٢٦٢]. وهو يؤيد السفور وخلع الحجاب «لأنه علامة على زوال الفرق بين المرأة والرجل، وليس مجرد كشف للوجه وذهاب لدور السينما». لكن أحمد أمين يحاذر من أن يصبح «مناضلاً» فى

معركة تصادمية تقتاده إلى التصادم مع السلطة. قد يتصادم مع كاتب أو صحفي أما أن يتصادم مع حاكم أو نظام فلا. وهو يعترف في «فيض الخاطر» أنه رغم علاقاته بالسياسة والسياسيين لم يسمح لنفسه بالاشتغال بالسياسة ويقول «لقد اتجهت إلى العلم لأن طريقه غير محفوف بالأشواك، ولأنني أخاف التعذيب والسجن والشنق» لكن ذلك لا يعني أنه أحنى رأسه، هو فقط تجنب الصدام المؤدي إلى صدام مع النظام والحاكم لكنه وفي أحيان ما أكره كما يقول على الصدام «مع أكبر الرجال عقلاً وأوسعهم شهرة وأعظمهم قدرة» بما أدى الى حرمانه من موقع الاستاذية في كلية الحقوق» [الجزء التاسع – صـ١٩٧] كما أنه هاجم وبشكل متباعد عن الزمن الذي يعيش فيه حاكماً في الماضي أو حاكماً بشكل عام «فحكام الشرق الإسلامي لهم كل الثروة وكل العظمة وللشعوب كل الفقر والجهل، وهم يأبون إلا الخضوع لشهواتهم فمن نادى بمجلس شورى اتهم بمحاربة السلطان والحض على الثورة والعبث بالنظام. وعلاقاتهم ببعضهم بعضاً مبينه على التناحر ومناصرة الأعداء، يلعن بعضهم بعضاً ويتبادلون الاتهامات بالخيانة والإجرام والسرقة» أما الحكام المسلمون القدامى فيهاجمهم هجوماً شديداً «والخلافة الحقة لم تعمر طويلاً.. ثلاثون عاماً فقط وبعدها أتى ملك عضوض قائم على الصراع القبلي أكثر مما هو قائم على الغايات الأخلاقية» كل ذلك في الهوامش والمتون الأخلاقية والديمقراطية والعدل الاجتماعي.

فماذا عن التجديد الديني ؟

سنكتشف أنها دعوة نابعة من تكوين خاص لمثقف أزهري

النشأة ذي ثقافة غربية وموقف اجتماعى متقدم. ولعل هذا المزيج كان مخرجاً له ولغيره من المثقفين غيره وخاصة أبناء الطبقة الأرستقراطية الذى تحصنوا فى حزب «الأحرار الدستوريين» وفي التحالف مع القصر الملكى والاحتلال، فوجدوا فى دعوة التجديد الواضحة والصارخة مثل ما كان عليه الشيخ على عبد الرازق فى كتاب «الإسلام وأصول الحكم» والدكتور طه حسين فى كتابه «فى الشعر الجاهلى» واندفاع أو اضطرار مثقفى الأحرار الدستوريين لمساندتهما فى وجه عواصف التكفير والإلحاد والشتائم البذيئة للشيخ رشيد رضا، وفى عناد مع صيحات الجماهير الغاضبة وجدوا فى هذه المعركة صعوبة بالغة وخطراً داهماً على جماهيرية حزبهم التى اهتزت كثيراً بسبب تحالفهم مع القصر والاحتلال، وهجوم الوفد عليهم حتى فى مجال التجديد الدينى. وكان المثقف المزدوج الثقافة الذى نموذجه أحمد أمين هو الحل.

ونبدأ.. يؤكد أحمد أمين «هذا الدين ليس فيه نغمة أرستقراطية» [فيض الخاطر - الجزء الثانى - صـ٢٣٠] ثم هو يدعو وبهدوء الى بناء دولة جديدة مستوحاة من الغرب فيقول «هناك اتجاه حثيث فى مختلف البلاد الشرقية للاتجاه لإرساء علاقات جديدة مستوحاة من مصادر أجنبية ويتم ذلك فى صمت وسكون وربما غُدت تركيا بعد انتصار أتاتورك فى طليعة الآخذين بذلك، ولا حل لمواجهة المتغيرات فى الحياة سوى المرونة والاجتهاد المطلق» [المرجع السابق - الجزء الثالث - صـ١٧٧] وهو يؤكد «أن كل تقدم فى العلم والمعرفة يجعلنا نواجه وجودنا الغامض، مواجهة بعيدة عن العواطف والأوهام فلابد من أن تتغير نظرة الناس إلى الطبيعة والى البيئة حسب ما يأتى به العلم من قوانين وليس على حسب أوهام

الخرافات وجمود التقاليد. والعلم يجعل الناس يعتقدون أن الحاضر من صنع أيديهم وأنهم يستطيعون تغييره» [السابق – الجزء الثامن – صـ١٤٦] وتكمن المشكلة فى رجال الدين الذين يعجزون عن ربط الدين بالحياة العلمية لأن تمسكهم بالظاهر يفوق تمسكهم بالجوهر، لأنهم كانوا من أهم أسباب تخلف المسلمين عن ركب الحضارة» [حياتى – صـ١١٤]. ثم هو ينتقل الى رفض فكرة الحاكم الدينى «فالحكومة من عمل الشعب وليس من عمل القدر، وصاحب السلطة يستمد شرعيه وجوده من الأمة التى ينتمى إليها، وليس من أيه قوة ما ورائية» [يقصد بالطبع ميتافيزيقية] ويمضى أحمد أمين فى مواجهة الحكام فى شجاعة غير مفترضة فى مثقف أكد أنه يخاف السياسة والسجن والمطاردة فيقول «إن أكبر نصر نشأ عن النزاعات السياسية هو تقرير حقوق الإنسان وسيادة المبادئ التى تقرر أن الحكومة إنما وظيفتها أن تخدم كل الطبقات على السواء» [فيض الخاطر– الجزء العاشر – صـ١٦٥] ثم هو يناطح النظام الملكى بأكمله «فالنظام الجمهورى هو الأفضل فهو ينتج عزة النفس وارتفاع الرأس، لأن حاكمه لا يستمد شرعيته من أسرة مالكة أو قوة غيبية» [السابق – الجزء التاسع – صـ١٢٥] ثم يتساءل كيف أن المسلمين قد توقفوا عن التطور والاجتهاد «فالمسلمون لم يلتزموا بالدستور القرآنى إلا فى عهد الرسالة وبعدها بقليل أما ما عدا هذه الفترة فقد عاش المسلمون عيشة منحرفة عن الدين، وبعد ذلك عادت الجاهلية وقد تسترت برداء الدين، فتأله الملوك وتوقف تيار التطور إلى أن أصبح اجتراراً لما قيل فى سائر الميادين، وابتعد عن مواجهة مستجدات الحياة وأضحى عاجزاً عن النظر فى الواقع لفهمه وتغييره عبر العصور، فيما عدا اجتهادات القرون الخمسة

الأولى فإن ما بعد ذلك قد أصبح تقليداً، والتقليد زيغ عن طريق الحياة الصحيح، وحاجز أمام عوامل تنشيط النهضة بل أصبح المسلمون يعظمون الماضى ويحقرون الحاضر وتوقف التطور فى كل المجالات» حتى اللغة فهى «واقفة حيث وقف المتقدمون، والمعاجم كما كتب الأولون، والصناعات كما صنع السابقون» [السابق – الجزء الثالث – صـ١٧٥] ثم يمضى متحدياً الجميع «والحقيقة أنه ليس لنا من الماضى ما يصلح للمستقبل إلا بعد غربلته وإبعاد ما تعفن منه» [السابق – الجزء الأول – صـ٢٠٤] ثم يتمادى رافضاً التقليد للغير حتى ولو كان الرسول [السابق – الجزء الأول – صـ٢٠٤] وبهذا يتخطى أحمد أمين كل المحظورات ويمضى غير مبال لمساندة نظرية داروين مستنداً إلى الآية الكريمة ﴿ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الرعد: ١٧].

وتتعالى صيحات التنوير والتكفير متصارعتين.. فيكون جديد.

ويواصل أحمد أمين مبرراً لنفسه ولغيره ما اعتبره البعض شطحات، واعتبره رشيد رضا وآخرون من أتباعه كفراً بواحاً فيقول وكأنه لا حيلة له «الفيلسوف عبد للدليل وغير خاضع لسلطان غير سلطان العقل، معدلاً لآرائه كلما تبين له الخطأ وقدمت له الحجة وهو ميال للشك بعيداً عن الآراء الجاهزة، ولست أعرف أى ضرب من ضروب الفلسفة يستنكره الدين ولا يرضاه». ثم يصك شعاراً موحياً ولست أعرف لماذا تناساه الناس فيقول «بالدين يحيا القلب وبالفلسفة يحيا العقل» [أحمد أمين – مبادئ الفلسفة – صـ١٣٣] فالتجديد عند أحمد أمين ضرورة حياة «فالارتداد السلفى كالتاجر الذى أفلس فأصبح يفتش فى دفاتره القديمة، فالعصر الذهبى عصر النبوة كان ذهبياً من حيث إنه منبع الدين واتباع تعاليمه،

لكنه ليس عصراً ذهبياً بالنسبة للعلوم والمعارف الأخرى» [فيض الخاطر – الجزء الثامن – صـ٢١٥].

والإصلاح الديني عند أحمد أمين يأتي عبر أبواب الاجتهاد الذى هو «باب من أبواب الرحمة، وهو اجتهاد مطلق، غير مقيد بمذهب من المذاهب ويبقى على حرية الفكر فى معالجة قضايا الواقع والحياة. وهو يشتمل على إعمال الرأى فى كل شئ ولو أدى الأمر إلى تقييد النص ووقف العمل به إذا اقتضت الضرورة». وهناك فوق ذلك كله موسوعته الهائلة «فجر، وضحى، وظهر الإسلام» والذى علق عليها طه حسين قائلاً : «أصبح الذين يقصدون الى تاريخ الأدب قادرين منذ اليوم على أن يحققوا ويستيقنوا فى بحثهم على بصيرة وهدى.. لقد استكشف أحمد أمين فى هذا الكتاب الحياة العقلية الإسلامية استكشافاً لم يسبق له مثيل ثم عرضه عرضاً هو أبعد شئ من جفاء العلم وجفوته وأدنى الى جمال الفن وعذوبته» [ضحى الإسلام – صـ١٨].. ولا بد بهذه المناسبة أن نشير إلى حقيقة هامة وهى أن الثلاثى أحمد أمين – طه حسين – عبد الحميد العبادى كان يعقد وباستمرار جلسات لمتابعة إعداد هذه الموسوعة وتصويبها وتحديد إطارها. ويقول أحمد أمين فى «ضحى الإسلام» اختلف الفقهاء وتساهل البعض وتشدد البعض فأبو حنيفة أباح شرب النبيذ لأن الفرس لم يكونوا يطيقون الامتناع عن شربه وفسر الأمر تفسيراً لغوياً فالخمر هو نبيذ العنب أما نبيذ التمر والزبيب إذا طبخ أيسر طبخ وشرب منه قدر لا يسكر فليس حراماً». ومع اختلاف الفقهاء وقعت الرخصة فأباح أهل الحرمين الغناء وحرموا النبيذ، وأباح أهل العراق النبيذ وحرموا الغناء فشرب الناس الخمر على مذهب أهل العراق وأباحوا الغناء على مذهب أهل الحرمين.. لكن الخلافات

السياسية اصطبغت بصبغاً دينية وأصبح الخلاف ليس بين صحيح وخاطئ وإنما بين كفر وإيمان» [المرجع السابق – ص٤]. لكن الحملة ضد أحمد أمين وضد كل التنويريين تتصاعد والاتهامات بالكفر والإلحاد تدوى ويقود رشيد رضا جوقه من العناصر الرجعية والظلامية تفزع أصحاب الرأى الحر وتدفع إلى البحث عن حل وسط يسمح لهم بالمروق بأفكارهم رغم ركام الاتهامات وتكون مجلة الرسالة التى أصدرها محمد حسن الزيات ربما لهذا السبب، فقد أكد انه أصدرها لتكون «جامعة بين روح الشرق وحضارة الغرب» وفى العدد الأول من «الرسالة» كتب أحمد أمين مبشراً بمسيرة جديدة لعديد من المثقفين الأرستقراطيين أو أشباه الأرستقراطيين أو حتى الذين أصبحوا كتاباً مشهورين مثل عباس العقاد فيقول «فى مصر حلقة مفقودة لا تكاد تشعر بوجودها فى البيئات العلمية مع أنها ركن من أقوى الأركان التى ينبغى أن نبنى عليه نهضتنا، تلك الحلقة هى طائفة من العلماء جمعوا بين الثقافة الدينية الإسلامية العميقة وبين الثقافة الأوربية العلمية. هؤلاء يعوزنا الكثير منهم ولا يتسنى لنا أن ننهض إلا بهم. إن أكثر ما عندنا قوم تثقفوا ثقافة عربية إسلامية بحتة وهم جاهلون كل الجهل بما يجرى فى العصر الحديث من آراء ونظريات فى العلم والأدب والفلسفة، وطائفة أخرى تثقفت ثقافة أجنبية بحتة يعرفون آخر ما وصلت إليه نظريات العلم فى الطبيعة والكيمياء والرياضيات ولكنهم يجهلون الثقافة العربية كل الجهل، الفئة الأولى يمثلها خريجو الأزهر ودار العلوم ومدارس القضاء الشرعى ويمثل الفئة الثانية نوابغ المدارس العصرية والثقافات الأوربية [الرسالة – يناير ١٩٣٣] ولعل هذه الصيحة كانت مخرجاً وأساساً لعديد من المجددين الليبراليين من

أمثال محمد حسين هيكل وطه حسين وإسماعيل مظهر وعباس العقاد ومحمد عبد القادر حمزة وغيرهم.. فتنشأ فى مصر موجة تجديدية ذات مذاق خاص، إنها ليبرالية خلاسية.. ثقافة دينية مغموسة بالفكر الغربى وهكذا بدأنا نقرأ عبقريات العقاد وكتابات طه حسين عن السيرة النبوية وأمثالها وكتابات د. محمد حسين هيكل، وغيره.

ولم يكن ما قاله أحمد أمين فى العدد الأول من «الرسالة» تغريداً خارج السرب، بل كانت تفسيراً لتوجه جديد حاول أن يتجنب هجمات رشيد رضا وعصبته وأن يهرب بفكرة التجديد عبر مسار فيه قدر من التنازل، لكننا قبل أن نتلمس بعضاً من نتاج هذا التحول نسجل ملاحظة مهمة وهى أن «معظم شخصيات مصر السياسية والفكرية فى القرن العشرين كانوا من أصل ريفى أمثال سعد زغلول وأحمد لطفى السيد وعبد العزيز فهمى ومحمد حسين هيكل وطه حسين. ورغم تعليمهم الغربى إلا أنهم لم يستطيعوا نسيان آثار بيئتهم الريفية الأولى وخصالها» [د. عفاف لطفى السيد – تجربة مصر الليبرالية – ١٩٢٢-١٩٣٦- ترجمة عبد الحليم سليم – صـ٧٠] وحتى الأرستقراطيون منهم كانوا ذوى نعرة إقطاعية وخاصة محمد محمود الذى كان يترفع حتى على زملاءه فى وفد التفاوض مع ملنر فرفض أن يساكن بعض أعضاء الوفد لأنهم ليسوا من طبقته». [د.أحمد زكريا الشلق – حزب الأمة ودوره فى السياسة المصرية – صـ١٠٩] بل كان يتخذ وهو رئيس حزب ليبرالى موقفاً ضد تحرير المرأة وكان ينتقد على شعراوى باشا لأنه سمح لزوجته بأن تشتغل بالقضية المصرية» [سعد زغلول – المذكرات كراس ٣٧- صـ٢١١٤] وكان د. محمد حسين هيكل

قد بدأ بالفعل رحلة التحول فأصدر فى عام ١٩٣٢ ملحقاً لمجلة «السياسة» مكتسياً بطابع إسلامى ومطالباً «بحضارة يمتزج فيها العلم مع الإيمان بالدين فيرتوى منها العقل والنفس معاً وتجد فيها الروح الإنسانية غذاء يجمع لها بين الرخاء والسعادة وبين النعمة والطمأنينة» ويوضح هيكل موقفه فى كتابه «فى منزل الوحى» لقد خيل إلى زمناً، كما لا يزال يخيل إلى أصحابى أن ننقل من حياة الغرب العقلية كل ما نستطيع نقله، لكننى أصبحت أخالفهم الرأى فى أمر الحياة الروحية وأرى أن ما فى الغرب منها غير صالح لأن ننقله، فتاريخنا الروحى غير تاريخ الغرب وثقافتنا الروحية غير ثقافته، ولا مفر أذن من أن نتلمس فى تاريخنا وفى ثقافتنا وفى أعماق قلوبنا وفى أطوار ماضينا هذه الحياة الروحية. ولقد حاولت أن أنقل لأبناء لغتى ثقافة الغرب المعنوية وحياته الروحية لكننى أدركت فيما بعد أننى أضع البذر فى غير منبته فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه ولا تبعث الحياة فيه، ثم رأيت أن تاريخنا الإسلامى هو وحده البذر الذى ينبت ويثمر» [د. محمد حسين هيكل – فى منزل الوحى – صـ٢٦].

ويعلق الدكتور جابر الأنصارى على هذا الموقف قائلاً «إن هيكل بهذه التوفيقية الفكرية يعبر عن تيار محمد عبده، محاولاً أن يبعثه بعد أن تصدع بسبب الصراع بين التيار النصوصى المحافظ للشيخ رشيد رضا وبين التيار العقلانى المجرد لطه حسين وعلى عبد الرازق قبل أن يتغيرا» [د. محمد جابر الانصارى – تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى – صـ٦٧] ويورد الأنصارى نصاً لبرنارد لويس يقول : «انقلبت الصورة تماماً فإذا الإسلام باعتباره قوة عقيدية اجتماعية سياسية جامعة يقوم، وإذا الليبرالية

العلمانية تخسر، وحتى الليبرالية المخففة المطعمة بعناصر تراثية أخذت تزيد من تقبلها للأفكار الإسلامية. وقد أصبح واضحاً أن رغبة العرب فى دفع السيطرة الغربية عليهم تفوق بكثير رغبتهم فى إستيعاب الحضارة الأوربية». ويفسر بادو Badeau ذلك الوضع قائلاً «فى معظم أقطار الشرق الأوسط كان الاتجاه نحو العلمانية والإصلاح الاجتماعى سائداً. وكان التوجه الدينى كثيراً ما يقرن بالمحافظين والمتحجرين الذين يرفضون التقدم والسير مع الركب. واليوم وبعد الحرب بقليل نجد أن الدين قد أخذ فى الانبعاث وتبوأ مركزاً فعالاً فى الحياة. إن الدين لسبب من الأسباب قد عاد الى مسرح الأحداث فى الشرق الأوسط منذ عام ١٩٣٦ بينما خفت صوت التوجه العلمانى، لكن نمو الظاهرة الدينية ليس إحياءً عقيدياً فكرياً، وإنما هو إحياء سياسى اجتماعى فليس فيها اجتهاد دينى وفكرى جديد وإنما هو ظاهرة اجتماعية تستخدم الدين لأهداف سياسية فالاحياء هنا على وجه التحديد إحياء للدين كعامل اجتماعى وكحزب سياسى» [ج.بادو وآخرون – التطور فى الدين – دراسات إسلامية لمجموعة من المستشرقين الأمريكيين – ترجمة نقولا زيادة وآخرون – صـ٢٤٦] لكن عباس العقاد يعارض هذا الرأى قائلاً «إن هناك إنجازاً فكرياً خصباً فقد صدر عن الإسلام أكثر من عشرين كتاباً فى عام واحد، عدا العديد من المجلات الإسلامية. والملاحظ أن معظم الكتابات الإسلامية قد جاءت لغير المتفرغين للمسائل الدينية مما يعبر عن إهتمام متزايد بالأمر. وسبب ذلك فشل الفلسفة المادية فى العالم، فى إقناع العقول وإرضاء النفوس، بعد أن اجتاحت العالم حوالى قرن من الزمان» ويحللها أيضاً كعادته دوماً «باليقظة العربية واللياذ بالعقيدة التى تعيد ذكرى

القديم وتحمى أصحابها من غارات أعدائها فى العصر الحديث.
وكذلك حركة المبشرين وأيضاً بالفزع من الشيوعية » [روز اليوسف – ١٢أغسطس ١٩٣٥ – مقال لعباس العقاد].

ثم كان التراجع

تراجع الكثيرون.. ويمكن القول بأن الصراع الفكرى طوال عشرينيات القرن الماضى وقبلها بقليل وبعدها بقليل أيضاً كان بين معسكرين كل منهما تحصن برأيه وموقفه وتراشق مع الآخر بتشدد شديد وأحياناً بألفاظ حادة وخالية من أدب الحوار.. معسكر من أمثال رشيد رضا وحوارييه مدعومين من عديد من شيوخ الأزهر المتشددين والمحافظين والرافضين لأى تجديد أو أى التفات للغرب ومنجزاته وحضارته، ومعسكر عقلانى وأحياناً علمانى ينهل من الثقافة الغربية بقدر ما يستطيع ويستجلب عبق الحضارة الغربية الى أقصى مدى مستطاع. وإذا كانت ثورة ١٩١٩ قد أطفأت إلى حد كبير حدة هذا الصراع إذ انغمس الأغلب من المتصارعين فى معركة موحدة ضد الاحتلال، فإن لهيب الصراع قد عاد ليلتهب بعد إطاحة كمال أتاتورك بالخلافة العثمانية. وتجدد الصراع حول هذا الأمر.

وإذا كان العقاد قد لفت النظر الى إبداع فكرى إسلامى جديد فإن ذلك محض تعبير عن تجسيد لفكرة التناقض المتداخل الذى أذعن له الجميع فالليبراليون العلمانيون سئموا من الاتهامات الموجهة لهم بالإلحاد والكفر، وخشى السياسيون والصحفيون منهم من تأثر هيبتهم ومكانتهم الجماهيرية وسمعتهم الشخصية ومساسها بهذه الاتهامات القاسية، فأخذوا موقفاً وسطاً فكتبوا بفكرهم المنفتح فى أمور الدين، أما شيوخ الأزهر فقد نبت من بينهم من كتب فى الدين بعقلية منفتحة. باختصار تصارع النقيضان وتأثر كل منهما بالآخر

فى نهاية المطاف. وعاشت مصر زمناً يبدو فيها ما يشبه الإجماع على ليبرالية مدجنة وعقلانية خائفة ومرتعشة.

فالعقاد الذى قال بضرورة الاتجاه أولا وأساساً نحو الحرص من تفشى الشيوعية، هو نفسه الذى كتب شعراً يقول :

فشت الجهالة واستفاض المنكر   فالحق يهمس والضلالة تجهر
والصدق يسرى فى الظلام ملثماً   والزور يمشى فى النهار فيسفر
بئس الزمان لقد حسبت هواءه   دنساً وأن بحاره لا تُطهر
وكأن كل الطيبات يردها   فيه إلى شر الأمور مدبر.

وحتى صحفى مثل عبد القادر أفندى حمزة والذى كتب عشرات المقالات التجديدية والمعارضة لأفكار الشيوخ الرجعيين تراجع هو أيضاً ليتحول الى كاتب مستأنس. فإذا قارنا ما كتبه مثلاً فى عام ١٩٠٤ وقال فيه «إن علينا أن نخرج أنفسنا من العصر الذى نستسلم فيه لماضينا إذا كنا لا نريد أن نظل جهلاء وضعفاء كما هو الحال الآن وكما كان سالفاً» ويقول «القرآن لا يتضمن سوى قوانين عامة لجميع الناس. وإن لكل أمة حق التصرف انطلاقاً من الحكمة المتضمنة فى هذه القوانين، وأن تختار منها ما يتماشى مع الزمان والمكان دون أن تقيد العقل بأى قيد سوى البقاء فى حدود الإيمان». ويهاجم رجال الدين «الذين حولوا الدين الى تجارة فلم يعد يهمهم إلا أن تردد أفواههم هذه التجارة صباح مساء، ويتخذونها وسيلة للتغرير، واحتيالاً لكسب رضا العامة وشيوع ذكرهم بينها غير ملتفتين إلى الخطر العظيم الذى يدفعون إليه الأمة ودينها تزلفاً إلى العامة من الناس الذين استولى عليهم هوس دينى يدل على تسلط رجال الدين على عقولنا، بل يدل على مدى استسلامنا استسلاماً أعمى إلى ماضينا الذى يجب أن نبتعد عنه كل الابتعاد إن كنا

نريد ألا نبقى كما نحن وكما كنا جهلاء وضعفاء، علماً بأن رجال الدين المتشددين أجهل الناس بالإسلام. ومع ذلك يتاجرون باسمه ويتخذونه مطية للتغرير والتضليل». [المقتطف - مجموعة عام ١٩٠٤ مقال لعبد القادر أفندى حمزة].

.. هذا ما كان عليه فى ١٩٠٤.. فهل نتذكر ما كان عليه من هدوء ودعة فى نهاية الثلاثينيات وحتى رحل ؟

ومع ذلك فقد عادت ورود التجديد والعقلانية إلى التفتح وان بحذر.

مجددون جدد

الشيخ شلتوت – الشيخ أبو زهرة – الشيخ عبد المتعال الصعيدى

د. حمدى زقزوق

وبعد عديد من الكتب والكتابات التى اتخذت المنهج المزدوج: فكراً دينياً وثقافة غربية حديثة معاً صمت الجميع. ربما لأن عصبة رشيد رضا تراجعت بسبب ارتباك فكرها إزاء هذه الكتابات أو بسبب وفاة الشيخ رضا نفسه، وربما لأن حسن البنا قد اقتحم المشهد بفكر فيه هذا وذاك أو بالدقة تظاهر بذلك. وربما بسبب انشغال الجميع بهموم الحرب أو بالصراعات السياسية المحتدمة التى أشعلتها سيطرة الثالوث: على ماهر – المراغى – كامل البندارى على شئون القصر الملكى فأداروا معركتهم ضد الوفد على أساس دينى مستندين إلى شراء ولاء حسن البنا أالحمد حسين [مصر الفتاة] فأخرج البنا مظاهرات مساندة للملك هاتفة «الله مع الملك» فى مواجهة مظاهرات وفدية تهتف «الشعب مع النحاس». ومع رفض النحاس باشا [رئيس الوزراء آنئذٍ] الاحتفال بتنصيب الملك فاروق بمراسم إسلامية المظهر ومنها قيام شيخ الجامع الأزهر بتقليده سيف جده محمد على باشا، وإصرار النحاس على أن فاروق سوف ينصب ملكاً للمصريين جميعاً مسلمين ومسيحيين.

الآن أصبح الصراع بين الرجعية ودعاة التجديد صراعاً سياسياً بالأساس وانكمش الجميع أمام جبروت النفوذ الجماهيرى للوفد.

ومضت سنوات لتبدأ المعركة من جديد. وكانت فى منتصف الأربعينيات من القرن الماضى ذات طابع وطنى وسياسى ضد

تلاعبات الإخوان وانحيازهم للقصر وللطاغية صدقى وحزبى الأقلية [الدستوريين والسعوديين] فى الصراع الوطنى المحتدم ضد القصر وكل عملائه بما فيهم الإخوان ومن خضم هذا الصراع نبتت معارك أخرى تدعو إلى التجديد الدينى. وبدأت بذور دعوة تجديدية فى الأزهر وحتى بين المثقفين العصريين مثل د. محمد أحمد خلف الله. ود. محمد مندور وغيرهما. ومن الأزهر برز الشيخ محمود شلتوت والشيخ أبو زهرة والشيخ عبد المتعال الصعيدى وغيرهم.

ونقرأ شعراً للشيخ عبد المتعال الصعيدى يقول فيه :

الجامع الأزهر ابتلاه	رب له العز والوجود
بكل قحف وطرف	عليك بالبشر لا يجدد
قطعة صخر أليس فيه	الثقل واليبس والجمود
صلوا وصاموا والليل قاموا	والقلب عن كل ذا بعيد

[الشيخ عبد المتعال الصعيدى - المجددون فى الإسلام من القرن الأول حتى القرن الرابع عشر - صـ٤٢]

أما الشيخ أبو زهرة فقد وصفهم بأنهم كاليعاقبة فى الثورة الفرنسية تشددوا فى استخدام الألفاظ دون التفات للجوهر الحقيقى [الشيخ أبو زهرة - أصول الشريعة - صـ٣٤٣].

أما الدكتور محمد حمدى زقزوق فقد أكد أن الشريعة هى «التى تقرر مبادئ عامة وأصولاً وقواعد تعد بمثابة خطوط عريضة وهى تدع الباب مفتوحاً فى كل وقت للاجتهاد فى استنباط الأحكام الشرعية التى تتلاءم مع الظروف والأصول فى كل مجتمع وتتناسب مع مستجدات الحياة ومتطلبات الزمان والمكان، وهى تتسم بالتيسير على الناس ورفع الحرج عنهم، فليس فى الشريعة ما يشق على الناس أو يخرج عن نطاق استطاعتهم، فالحج لمن استطاع

إليه سبيلا، والصوم للقادر عليه والزكاة لمن كان عنده فضل مال» [د. محمود حمدى زقزوق - مقاصد الشريعة الإسلامية وضرورات التجديد - صـ٣١].

ويقول ومن الأفكار المغلوطة لدى الكثيرين الخلط بين الشريعة والفقه الإسلامى، وقد استقر هذا الفهم فى أذهان الكثيرين منذ قرن نتيجة لعصور التخلف التى طرأت على المسلمين بعد تراجع الحضارة الإسلامية. والفرق بين الشريعة والفقه مثل الفرق بين السماء والأرض وبين ما هو إلهى وما هو بشرى. وقد أدى هذا الخلط إلى إضفاء القداسة على آراء الفقهاء خروجاً على الدين نفسه وتمسك هؤلاء بإغلاق باب الاجتهاد ومنع رحمة الله الواسعة فى التيسير على العباد» [المرجع السابق - صـ٣٣].

وتمضى بنا الدراسة إلى مجددين جدد.

الشيخ أمين الخولى

شيخ مجدد من نوع خاص. ساطع برأيه ولا يخشى فى الحق لومه لائم. بدأ معركته التجديدية مستنداً فى بدايتها إلى دعامتين تراثيتين هما كتاب «التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة» للإمام الاسيوطى [٩١١هـ] «ومنحة المجددين على تحفة المهتدين» للمراغى الجرجاوى من علماء القرن الثالث عشر الهجرى. وبهما ومستنداً على ما أورداه من حجج خاض معركته التجديدية. ويقدم الشيخ الدكتور عبد الصبور مرزوق كتاب الشيخ أمين الخولى «المجددون فى الإسلام» فى طبعته الثانية (١٩٩٩) قائلاً «شيخنا الجليل الأستاذ أمين الخولى طيب الله ثراه حين يهدى كتابه «الى الذين يؤمنون بعالمية الإسلام وخلوده أهدى هذا الكتاب للحث على وسائل هذه العالمية، وذلك الخلود» ويصف هذا العمل بأنه بحث عن رسائل العالمية والخلود للإسلام وتكشف هذه العبارة عما فى فكر الرجل من عميق الوعى بحتمية التجديد والتطوير التى هى سنة الحياة والإحياء، وأيضاً بحتمية مسايرة فروع الدين لمتغيرات المكان والزمان. حتى لا تختلف الإحكام عن التشريع الذى نزلت أصوله فى الجزيرة العربية عن الوفاء متطلبات وظروف معتنقيه فى جميع أنحاء العالم حيث تتغير الظروف لمن نطبقه عليهم» ويمضى الشيخ عبد الصبور قائلاً «وبهذا وحدة تسلم عالمية الإسلام من تنطع المتنطعين وجمود المتجمدين، وتنفسح الأفاق أمام الرسالة الخاتمة التى كان من خصوصيات المرسل لها أنه بعث رسولها الى الناس كافة» [أمين الخولى- المجددين فى الإسلام – الطبعة الثانية ١٩٩٩ – مقدمة الشيخ عبد الصبور مرزوق – صـ٦] ويتحدث أمين الخولى عن الكتابين قائلاً «أردت أن

أدع أصحاب هذا التراث المؤمن بالتجديد يتحدثون هم أنفسهم عن التجديد الديني... فإذا حدث أصحاب القديم عن التجديد حديثهم الذى ترى نصوصه ويدأ حديثهم هذا مبكراً منذ حوالى القرن الثالث الهجرى لم يبق بعد ذلك مقال لقائل ولا اعتراض لمعترض، ولم تعد فكرة التجديد بدعاً من الأمر يختلف الناس حوله.. ولا نضيع الوقت والجهد فى تلك المهاترات التى تكثر وتسخف حول كل محاولة جادة لدفع الحياة الدينية أو الاجتماعية إلى ما لا بد لها منه من سير وتقدم وتطور ووفاء بما يجد دائماً من حاجات الأفراد والجماعات» ويمضى قائلاً «وإذا ما أسس السلف لفكرة التجديد حق لنا أن نكمل الفكرة فى التجديد فنلتمس من عمل الحاكمين منهم ومن تفكير المفكرين منهم ما نرى فيه أضواء يبعثها الماضى فيضئ بها طريق المستقبل واتجاه التطور» ويمضى قائلاً «وأحسب أننا واجدون فى تصرفات المجددين القدامى وتفكيرهم ما لم تصل إليه الحياة اليوم، أو قل ما لم تجرؤ عليه، لأن المقلدين قد ألقوا بجمودهم فى الفهم والتصرف ضباباً أو ظلاماً أخفى حقيقته وحجبه عن الأنظار فلم يعرفه الناس ولم يشتهر بينهم، وإذا عرفه اليوم عارف بدا قوله غريباً عنا. والهدف من هذا الكتاب هو تدعيم فكرة التجديد ثم تحديدها وبيانها، فقد ملك النفس شعور الحياة بالحاجة الماسة الملحة إلى تجديد تطويرى يُفهم به الإسلام الذى يقرر لنفسه الخلود والبقاء، ويفهمه فهماً حياً تخلص من كل ما يعرض هذا البقاء للخطر» ويقول «ومن حق الحياة أن نحرص على سلامة هذا الفهم وبقائه، ونجاته كذلك من تلك المهاترات وإلى ما تحدثه من خسائر تكبدتها الحياة فى كثير من خطوات سيرها التى لا مفر منها ما دامت حياة» ثم يؤكد «ولا تكون تلك الحياة من المهاترات

والسلامة من الخسارات إلا بسكوت من لا يعرف ليرتفع الخلاف، ويتذكير من نسى ممن يستطيع أن يعرف فتنفعه الذكرى. فلا يبقى مكان للمهاترات المتلفة للجهد، المبددة للقوى، المعوقة لسير التقدم والوقت لا ينتظر». ويختتم الشيخ أمين الخولى مقدمة الكتاب قائلاً «إنه طليعة لكتاب آخر «هو تجديد الدين» فهو يعد النفوس ويذلل العقبات إن شاء الله»

وهكذا استعان الخولى بكتابين يدعوان للتجديد كى يتجاسر فينطق بعبارة لم يسبقه إليها أحد من معاصريه وهى ليس مجرد تجديد فهمنا للدين، وإنما تجديد الدين ذاته، ويمهد ذلك بتحذير صارم يصمم فيه على سكوت من لا يعرف ليرتفع الخلاف».

ونمضى قدماً فى حديقة التجديد التى دعا لها ويجسارة أمين الوخولى فقد اتخذ من كتابين تراثيين قارياً جدف فيه بمهارة ليقتاده نحو ضرورة التجديد وتحديد مفهومه. فنقرأ معه «ومنذ القرن الثالث الهجرى اعتبر التجديد مهمة نبيلة وضرورية ونال المجددون احتراماً وتوقيراً مبالغاً فيه» بل إن التجديد ليبلغ من الأهمية إلى حد أن يرفعوه فى بعضهم إلى مرتبة النبوة وتسمع هذا التعبير من بعض العلماء الأكابر إذ يقول «لو كان بعد النبى [صلعم] نبى لكان الغزالى، الذى يثبت حصول معجزاته ببعض مصنفاته. وهم يقولون كما يقول السيوطى فى آخر كتاب التنبئة «فى هذه الأمة فى كل مائة سنة تموت الحكماء، ثم يبعث الله عدداً من الأنبياء الحكماء فيردون الخلق الى الله، وهم بمثابة أنبياء الزمان.» واعتبار المجددين أنبياء حيناً وبمثابة الأنبياء حينا يؤيد جلال مهمتهم وأنها إصلاح عام» و «التجديد حركة مستمرة، وقد يوجد فى أثناء القرن من هو أفعل أثراً وأكثر صلاحية من المعدود

على رأس القرن والمقصود هو أن يكون التجديد حركة متصلة ثابتة ومتكررة» ويقول «ومن هنا كان عمل المناضل عن أصول الدين الاعتقادية، وعن أصول الأحكام العملية عملاً لا يخلو من التطرف لأن مهمته هى معاونة هذين الجانبين من العلم والعمل الدينى على التقدم ومتابعة مسيرة الحياة بخطى واسعة لم يصلح شئ من هذين الجانبين الدينيين للبقاء إلا بها» ونلاحظ وربما بدهشة أنه يلح على تجديد «أصول الدين الاعتقادية» [صـ٣٨]. ونقرأ له فى مقال نشره فى مجلة الرسالة عنوانه «التجديد فى الدين» «إن ثمة حاجة ملحة وواضحة إلى تجديد الدين كى يتحقق استمرار حيوية الإسلام وصلاحيته فى كل زمان ومكان» [الرسالة – مقال أمين الخولى – التجديد فى الدين – فبراير ١٩٣٣] ثم يتحدث عن «تطوير العقائد» قائلاً «ما أشك فى أن وجوها تتجهم لهذا العنوان تحسب أن العقيدة من الثبات والرسوخ بما يبلغ حد الوقوف أو قل الجمود. فلقد جرى الخلاف حول صفات الله وما يبثت منها وكيف يبثت، وقد جرى الخلاف حول صفة الكلام، وما امتد إليه الاختلاف على القرآن بما هو كلام الله تعالى وكانت محنة القول بخلق القرآن» [صـ٥٦] «لقد حق علينا أن نحرر العقيدة الإسلامية اليوم تحريراً يحمى إيمانها بالعلم» [صـ٥٨] ثم يقتادنا الشيخ أمين الخولى وفى يسر ودون ضجيج الى عنوان آخر وهو «تطور العبادات» فيقول «بضرورة التطور وفق ما تحتاجه الحياة بواقعها المتحكم». ويتساءل عن الرأى «فى انتشار وسائل التلقى للإذاعة من جهاز صغير فى حجم علبة الكبريت تذاع منه الصلوات الجامعة من جمعة وعيد، فماذا يكون حكم الاقتداء بها بواسطة هذه الاجهزة، وفيها واسطة حاضرة مشهودة كالتليفزيون يرى فيه المشاهد من

حال الامام وحركاته ويسمع من صوته ووعظه ما لا يستطيع أن يراه بكل صعوبة فى مسجد حيه المزدحم» ثم «ويحتاج الأمر للتطور العبادي فيما جد من وسائل الحركة والتنقل كالطائرات مثلاً، فهل تظل تأخذ حكمها من الصلاة على الدابة أو الصلاة فى السفينة ؟ أم أن الأمر يحتاج إلى مرونة متطورة مع تطور صور الحياة وحقائقها ؟ ثم هذا الصيام ورياضة الناس عليه والتزمت من رخصة الله فيه.. فهل يحتاج الأمر إلى نظر متطور يتسع أفقه لإدراك ما فى الصوم من آثار خلقية واجتماعية عملية أهم وأجدى من مجرد الجوع ؟. ثم هو يتساءل عن حكم الزواج عبر الانترنيت إذا تحقق الإيجاب والقبول والشهود وكذلك حكم الطلاق عبر الانترنيت؟. ويعود أستاذنا أمين الخولى إلى أسرار العقل وضرورة استخدامه مذكراً إيانا أن الشافعى كان يؤكد على تلاميذه «إذا ذكرت لكم ما لم تقبله عقولكم فلا تقبلوه فإن العقل مضطر لقبول الحق» [صـ٩٧]. ويؤكد الشيخ الخولى إن كل المجتهدين على صواب وفقاً لقول الأشعرى «كل مجتهد مصيب وكلهم على حق فهم لم يختلفوا فى الأصول وإنما اختلفوا فى الفروع فأدى اجتهاد كل منهم إلى شئ فهو مصيب وله الأجر والثواب» ثم هو يعود ليؤكد على عبادة رآها بالغة الأهمية ونراها معه كذلك فقد استدعى ساعة وفاته أحد تلاميذه وهو السرخسى فقال له «اشهد إنى لا أكفر أحداً من أهل القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف فى العبارات».. ويمضى الشيخ الإمام المفكر المجتهد أمين الخولى تاركاً لنا تراثاً عقلانياً لم نزل بحاجه الى دراسته والاهتمام بتدريسه لعل بعضاً من الظلامية المتحجرة الفكر تنزاح عن بعض العقول.

د. زكى مبارك

ويأتى إلى ساحة التجديد الدينى دعاة الحداثة والتطور الفكرى والثقافى والاجتماعى ودعاة حرية الرأى والدفاع عن اللغة العربية وتطويرها حتى ولو كانوا غير متخصصين فى دراسة الفقه أو ليسوا راغبين فى ذلك، فيكون جيش محدود العدد عالى الصوت، ليبرالى النكهة. ويتربع على قمة هذا الحشد زكى مبارك الذى شاكس الجميع بخفة ظل واحترام للخصوم. و«الدكاترة» زكى مبارك كما كان يحلو له أن يسمى نفسه متباهياً على قرنائه بأنه حصل على أكثر من دكتوراه من الجامعة المصرية و من جامعات فرنسية. ومن بين عشرات الكتب ومئات المقالات التى أهداها زكى مبارك لمصر والعرب كتيب صغير الحجم، شديد الأهمية قوى الحجة عنوانه «اللغة والدين والتقاليد فى حياة الاستقلال» كتبه عام ١٩٣٦ لكنه يتبدى ويعد صدوره بسبعة وسبعين عاماً لم يزل صالحاً وضرورياً ومعبراً على المحنة التى تعيشها مصر مع التأسلم والمتأسلمين ويبدأ زكى مبارك بإهداء «إلى فضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى المراغى، أهدى هذه الصحائف تحية من رجل يضمر له أصدق الود، ويعرف فضله فى اعتزاز باللغة والدين ومحمود التقاليد». وإذا كنا نعانى اليوم من إندفاع عديد من طلاب الجامعات الأجنبية فى مصر إلى نسيان اللغة العربية، والاكتفاء بإجادة لغة أجنبية كتعبير عن الوجاهة ومدخل الى الكسب فإن زكى مبارك يرى أن «اللغة فى ذاتها شخصية استقلالية فالذى يعبر بلغته يشعر بالقوة وتنطبع نفسه على حب الكرامة والاستقلال» [صـ٨] ويؤكد أن «فرنسا فى مستعمراتها تنشر لغتها الفرنسية وإنجلترا فى مستعمراتها تنشر الإنجليزية فإذا كان الغاصبون يرون أن نشر

لغاتهم من مؤيدات الاحتلال، أفلا يرى الوطنيون نشر لغتهم من مؤيدات الاستقلال والتقدم»[صـ٢٣] وهو يدعو الى تبسيط اللغة «لتصبح لغة سخية تجمع بين البساطة والجمال، ويرى فيها العوام ما يشاءون من البساطة والجمال ويرى فيها الخواص ما يريدون من السمو والتحليق» [صـ٢٦] ثم يقول «لغتنا تدهورت المسئولون لا يقرأون مما يكتب سطراً واحداً صحيحاً، ويتندر البعض زاعمين بأنه يجرى امتحان فى اللغة العربية للمسئولين ومن يخطئ يأتى ومن لا يخطئ لا محل له» ثم يأتى زكى مبارك إلى «الدين» فيقول «والدين هو أيضاً من أهم مقومات استقلال الوطن» ويحذرنا مما أسماه هو «الدين المزيف» ونسميه نحن «التأسلم» تمييزاً بينه وبين الدين الصحيح ويقول «الدين المزيف بلاء يصيبه التأخر على الأمم والشعوب لأنه يمنح الكسالى والمتعطلين سلطاناً خطراً يشل حركة التقدم والنهوض، فرجال الدين المشعوذون لهم سوابق فى قتل الحرية واضطهاد الأحرار، وطمس العقل والعلوم والفنون» [صـ٥٤] ويؤكد «أما الدين الصحيح فهو ثروة قومية يجب أن يحرص على حمايتها وتنميتها ساسة الشعوب. والدين ثروة قومية ولهذا هو عماد من عمد الاستقلال والنهوض، لأنه يصبح ضمير الفرد. والدين الصحيح هو الذى يعلم الفرد أن يستهين بطغيان الطاغين وكيد المفسدين ولؤم الحاقدين» [صـ٧٤] ثم «أما الأزهريون فقد انساقوا الى ما انساق إليه تلاميذ المدارس وأخذوا يترقبون حظوظهم فى المصالح والدواوين» [صـ٧٨] ثم يتحدث عن الصراع بين المجددين والرجعيين فيقول «لقد أنفقنا من الورق والمداد ما يقدر بالألوف من الجنيهات فى سبيل الجدل حول السفور والحجاب، وقضينا سنين نختصم حول ما يقدم للبنات من علوم» ثم يقول

وكأنه يتنبأ «وسنقضى أعواماً كثيرة فى نضال وصراع إلى أن نتفق» و «معاذ العقل أن تخلو الدنيا من الشغب حول المبادئ والآراء، ولكن لا مفر من التنبيه إلى أننا جاوزنا حد المقبول فى الخلاف» [ص-٩٠]. وحول الصراع الحضارى والثقافى يقول زكى مبارك إنه «صراع بين قوتين: قوة الجامعة المصرية وقوة الأزهر الشريف. فالجامعة المصرية لن تسكت أبداً عن الدعوة إلى المدنية الغربية لأنها أنشئت لذلك، والأزهر لن يسكت أبداً عن الدعوة إلى المدنية الشرقية، ولن يكف أهله عن التذكير بمجد الأسلاف، ويزيد من خطر الأزهر قرب أهله من قلوب الجماهير الشعبية وقدرته على بث الشراك والحبائل لدعاة المدنية الغربية». فقط هذه العبارة الأخيرة هى التى تختلف عما نحن فيه من بؤس فكرى وحضارى وثقافى. فالجامعتان اختفى تأثيرهما أو يكاد فجامعة اليوم تدهورت عما كانت عليه أيام زكى مبارك ولم تعد قادرة أو حتى راغبة فى أن تخوض معارك الاستنارة والتجديد إلا فيما ندر، فقد طغى طوفان الجهالة والتخلف والظلامية بحيث أخاف الجامعة ورجالها ووضع الكثيرين من الليبراليين فى مخبأ الخوف، والأزهر لم يعد النقيض ولا محور الصراع ولعله فى كثير من القضايا المهمة يستمتع تماماً مثل مستنيرى الجامعة بالصمت والمحاذرة. وبين هذا وذاك اتسعت مساحة الجهالة والظلامية ليحتلها سعى إلى السلطة بأى ثمن سواء بالاتجار بالدين أو بتزييفه (كما قال زكى مبارك) وبإهدار قيم الحوار واتهام المخالفين بالكفر والإلحاد وتسيد العنف والقتل بدلاً من الحوار بالتى هى أحسن.

والحقيقة أن زكى مبارك كان ينتقد وبشدة زماناً قديماً.. وكان هذا القديم أفضل ألف مرة من زماننا. فهل نخجل من أنفسنا؟

د. محمد النويهى

فى كتاب صارخ وحاد الكلمات لكنه قادر على قدر لا بأس به من الإقناع يصرخ المؤلف د. محمد النويهى بعنوان يقول «نحو ثورة فى الفكر الدينى».

وقد صدر الكتاب فى أعقاب النكسة [١٩٦٧]. محاولاً أن يضمد جراح الفكر المصرى المستنير ويحدد الكاتب أسباب النكسة قائلاً إنها لم تكن «سوى الحاصل النهائى لضعف عام عميق شمل كل نواحى كياننا المادى والروحى والسياسى والاجتماعى والاقتصادى والفكرى والدينى والاخلاقى» والحل هو «البناء الحضارى الشامل لجميع أركان حياتنا المعاصرة». وهذا المفتتح للكتاب ليس للمؤلف ولكنه اقتبسه من خطاب لعبد الناصر لكن المؤلف يكمل ليؤكد «لا سبيل الى الانتصار بل لا سبيل إلى الاحتفاظ بمجرد البقاء إلا إذا أقبلنا على البناء الحضارى الشامل، وهو بناء يزيل كل مخلفات القرون المظلمة، ويتطرق الى كل أركان حياتنا»(صـ١٩) والمؤلف يطلب ذلك كله من فئة واحدة يحددها هى المثقفون. ولكنه يحذر «لكن مثقفينا لكى يقوموا بهذه الثورة الفكرية الشاملة يحتاجون الى قدر عظيم من الشجاعة والاستعداد للتضحية حتى يقابلوا ما سيرميه بهم المجتمع المحافظ من التهم وما سيثير عليهم من العداوات» (صـ٤٩) ولأن الكتابة تنتمى إلى الحقبة الناصرية فإن المؤلف لم يشأ أو لم يستطع أن يشير إلى بؤس المثقف الذى يعانى من سيف المعز وذهبه فإن أبى كا[illegible] السجن والمطاردة فى الرزق. ورغم ذلك نمضى مع المؤلف الذ[illegible] المثقفين على ضرورة «الدخول فى جدل ضد الخرافات والأوهام التى تختلط بالعقائد الدينية الصحيحة، بل وتتغلب عليها فى

أذهان الكثرة الغالبة من المجتمع، ومع التفسيرات والتأويلات القديمة لبعض مسائل الدين التى ربما كانت صالحة لبيئات وأحوال ماضية لكنها لم تعد صالحة للمجتمع الحديث» ويضيف «ولم يميز أفراد المجتمع بسهولة بين ما هو خرافات تلبست بالدين، وما هو عقائده الصحيحة، ولا بين ما هو من الأسس التى لا تقبل التغيير وما هو تأويل وتفسير يجوز أن يتغير بل ويجب أن يتغير»[ص٥٠].
والى هنا يشير المؤلف الى إشكالية شديدة الخطورة وهى ان البعض من المتشددين ومن البسطاء قد يتصورون أن هذه الدعوة للأخذ بالتجديد هى معاداة للدين ذاته ومن ثم يتهمون أصحابها بالباطل، ومن ثم فإن على المجددين فى أمر الدين أن يؤكدوا وأن يواصلوا التأكيد على أنهم إنما يحاولون إنقاذ فهم الدين وفهم مراميه الحقيقية من براثن المتاجرين به ودعاة الرجعية والتخلف. ومن ثم يقتنع الناس «إن نهضتنا المطلوبة تتطلب التخلى عن كل فهم زائف لمواضيعنا، وتقديس مفرط أو مغرض لكل ما هو متخلف من مفردات تراثنا الذى يتضمن كثيراً مما هو جيد وعاقل لكن البعض لا يختار إلا ما هو خرافي وغير معقول ومندس فى هذا التراث فيقتاد عامة الناس نحو التفكير الخرافى وغير العقلانى بحيث يسهل التأثير عليهم واقتيادهم نحو التخلف والمزيد من التخلف».
ويمضى المؤلف:» ولو أن هؤلاء المتشددين ودعاة الفكر الخرافى وغير العقلانى قد اقتصروا فى تقييدهم لحرية الفكر على مراقبة الآراء التى تتناول مسائل الدين أصلية وفرعية لربما هان الخطب، لكنهم اعتقدوا أن الدين يسمح لهم بالتدخل فى العلم والطب والفلك والطبيعة والأحياء وسائر المعارف العلمية مقررين أى آرائها يطابق الدين وأيها يخالفه».

ثم يقول: «وخلاصة القول إنه لا يكاد يوجد رأى علمى جديد إلا وقامت عليه قائمة رجال الدين بحجة أنه يخالف الدين. والذى يعنونه فى الحقيقة أنه يخالف فهمهم الخاص للحياة والكون والعقل والعلم». [صـ٥٨] ومن ثم فإن المؤلف لا يمل من المطالبة مراراً بضرورة أن «نقاوم كل محاولة لكبت الرأى الجديد باسم الدين، ولا بد أن نسمح لهذا الرأى بأن يدافع عن نفسه، فمن يدرى بمدى صحته، لأنه لن يحق الحق ويزهق الباطل إلا بالدرس والنقاش والجدل». [صـ٥٩]. ثم يقتادنا المؤلف إلى موقع آخر أكثر إثارة للجدل إذ يقول «لابد أن نلح فى تأكيد أن الإسلام بكل مصادره لم يحاول قط أن يدعى أنه قد وضع للناس نظاماً دنيوياً كاملاً، ولا يقبل التغيير. فالتغيير وضروراته أصل من أصول التشريع نفسه، ولولا ذلك لما تقرر الأخذ بالقياس والإجماع وهما مصدران أساسيان للتشريع الإسلامى منذ عهد مبكر جداً. ومغزى ذلك المبدأ هو الاعتراف بنشوء حالات ليس فيها تشريع فى كتاب ولا سنة. بعضها يشبه حالات نشأت من قبل فنأخذ فيها بالقياس، وبعضها لا يشبه شيئاً ظهر من قبل فيكون حله باجتهاد أهل الرأى، وما يتفقون عليه من أحكام جديدة يعتقد أصحابها أنها صالحة نافعة» [صـ٦١].

ويأخذنا المؤلف إلى حديث الرسول الكريم إلى أهل المدينة «أنتم أعلم بشئون دنياكم» فإذا كان أهل المدينة على زمن الرسول ورغم وجوده بينهم وما يأتيه من وحى وحكمة أعلم بشئون دنياهم فماذا عن زماننا الذى يتباعد كثيراً بل كثيراً جداً عما كانت عليه بساطة الحال فى زمن الرسول. وماذا عن حقنا فى أن نكون أدرى بشئون دنيانا نحن بمستجداتها العلمية والفكرية والتكنولوجية وتشابكات الأوضاع المستجدة والمتجددة دوما وبلا توقف؟».

ثم يحاول المؤلف أن يضع يده على الجرح الحقيقى قائلاً إن منشأ المشكلة هو أن الوعى الاخلاقى والفكرى والعقلى والعلمى لمعظم أفراد المجتمع يتخلف عن ملاحقة التطور المادى والسياسى والفكرى الذى يطرأ على المجتمع وعما يقتضيه هذا التطور من تغيير فى المواقف والقيم والتشريعات ثم هو إذ يدعونا إلى التجديد يحذرنا «بأن المجتمع كجدول الماء إن وقف مكانه دون تجديد تعفن» [صـ١١٤].

وهو يشير الى شجاعة عمر بن الخطاب الذى أسقط حد القطع عن السارق فى عام المجاعة ووافقه أحمد ابن حنبل والاوزاعى. وكيف أن ابن الخطاب طالب الأغنياء بإعطاء ما طلبه خوفاً من استيلاء الفقراء على أموالهم.

وتمضى الكتابة لتستوجب الشكر للكاتب الذى حاول مواجهة التخلف والجهالة وإغلاق أبواب العقل فى هذا الزمان المليئ بالظلام لكن المهم هو أن المفكر المجدد قد عالج فيه ما اعتقد أنه أحد أسباب الهزيمة العسكرية «ليوضح لنا خطر تأثير إغفال العلم والعقل فى فهم الواقع المتجدد والتعامل معه».

د. عمر عبد الله كامل

وتتواصل معارك التجديد على أيدى أجيال جديدة من الأزهريين المجددين، وثمة كتاب ممتع لفقيه مبدع ومستنير هو الدكتور عمر عبد الله كامل أما الكتاب فهو «الإنصاف فيما أثير حوله من خلاف».

ويبدأ المؤلف كتابته في موضوع التطرف قائلاً «إن ما يعانيه العالم اليوم من إرهاب هو نتيجة طبيعية للتطرف سواء كان فكرياً أم دينياً أم مذهبياً، وما يجنيه العالم اليوم من دمار وخراب وقتل للأنفس البريئة وتحطيم لمعاني الإخوة الإنسانية ما هو إلا نتيجة لمثل هذه الأفكار» [صـ ٧٤٧]. «والتطرف هو الغلو في الدين والغلو تعريفه القاموسي هو «مجاوزة الحد والتشدد والمبالغة». ويمضي المؤلف مستشهداً بآيات كريمة وأحاديث مشرفة ونقرأ معه ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّ﴾(النساء: ١٧١) ومن الأحاديث يختار لنا : عن ابن عباس قال «قال رسول الله عليه الصلاة والسلام «إياكم والغلو في الدين فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين» وأيضاً «إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق». وعن ابن مسعود أن رسول الله قال «هلك المتنطعون» وكررها ثلاثاً. وقال النووي «المتنطعون هم المغالون المتجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم». وعن أبي هريرة أن رسول الله قال «إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا». ويعلق المؤلف قائلاً : وكل هذه الأحاديث تدل علي أن الغلو خروج من المنهج الوسط، ومجاوزة للحد وفعل ما لم يشرعه الله ورسوله» ويقول : إن منشأ الغلو يكون بتفسير النصوص تفسيراً متشدداً يتعارض مع مقاصد الشريعة، كما يكون

بإلزام النفس والآخرين بما لم يوجبه الله عليهم» [ص٧٥٠] لكن المؤلف يحذر - ونحن معه - «إن الحكم علي العمل أو القول بأنه غلو أو إن هذا المرء من الغلاة لا يقدر عليه إلا العلماء المتبصرون» [ص٧٥١]. والغلو هو التطرف ويقول المؤلف «ومن لوازم التطرف أنه أقرب إلي التهلكة والخطر وأبعد عن الحماية والأمان».

ثم يمضي بنا المؤلف ليحدد مظاهر التطرف فيقول «إن التعصب للرأي والنفس من أول دلائل التطرف بحيث لا يعترف للآخرين بوجود، ويحجر علي آراء مخالفيه ويحاول أن يفرض رأيه علي الآخرين بالقوة والغلبة عن طريق الاتهام بالكفر والمروق. وهذا الإرهاب الفكري أشد تخويفاً من الإرهاب الحسي» ويقول «إن التعصب أنانية وظلم للنفس، وانتصار للهوى. والمتعصب محجوب البصر إلا من زاوية رؤيته» ويحذرنا المؤلف قائلاً «والله لم يجعل الحق كله مع واحد من هؤلاء والباطل كله مع الآخر، وكلهم بشر يخطئ ويصيب وليس فيهم معصوم»]ص٧٥٥]. ويمضي الدكتور عمر قائلاً «ومن مظاهر التطرف اليوم التمحور حول الأشخاص والأحزاب، فتجد كثيراً من هؤلاء لا يقبلون النقد ولو كان نقداً علمياً نزيهاً، ويحملون حملات عنيفة علي مخالفيهم تحت شعار الانتصار للسلف، وما هو إلا انتصار للأهواء والآراء والأغراض، والمصالح الشخصية والمادية والرغبة في الحكم تحت شعار الدين».

ويمضي المؤلف ليفسر التطرف بأنه تعبير عن النقص العلمي وعدم الاتزان الفكري وهكذا «وجدنا بعض شباب الجامعات ينشغل عن دراسته - وهي فرض عين - ليقوم بدراسة جوانب من علوم الشريعة التي تدق علي كبار المتخصصين، وأصبحنا نجد كثيراً من الأطباء والمهندسين والزراعيين بل الحرفيين من سباكين ونجارين

وخبازين مشغولين بعلوم الجرح والتعديل ومباحث الفقه وأصوله، وترجيح دليل علي آخر» ثم يتوقف الدكتور عمر ليناشد هؤلاء مؤكداً لهم «إن الطبيب لن يكون فقيهاً والصيدلي لن يصير محدثاً، والمهندس لن يصير مفسراً وكذلك النجار والخباز والحداد فلن يصير هؤلاء علماء ومجتهدين، ويكفي أن يعلم كل منا ما تسلم به عقيدته، وتصح عبادته، وما يساعده في سيره إلي الله تعالي، ويجب أن نحترم أهل الاختصاص ونرجع إليهم «[صـ٧٥٩].

ويمضي بنا المؤلف في تعداده لمظاهر التطرف قائلاً : «إن من بينها التجاوز علي أحكام الدين بإصدار فتاوي التكفير والتحليل والتحريم وهذه الأحكام يصدرها من لا يملكون القدرة علي فهم نصوص القرآن والسنة وهم غير مؤهلين لا عقلاً ولا شرعاً لاستنباط الأحكام» ثم هو يؤكد «أننا نحترم الاختصاص فترجع في شئون الاقتصاد إلي خبراء وعلماء الاقتصاد، وفي شئون الصحة والمرض إلي الأطباء وفي شئون البناء إلي المهندسين، وهكذا نعود إلي الفقهاء المتبصرين والعلماء العاملين (أهل الذكر) لاستنباط الأحكام الفقهية، ونتيجة للنقص العلمي والفوضي الفكرية تجرأ كثير من هؤلاء علي أحكام الدين وظهرت فتاوي عجيبة غريبة ما أنزل الله بها من سلطان، وفيها تجرؤ علي دين الله» [صـ٧٦٠].

وينتقد المؤلف وبشدة لجوء المتطرف إلي حصر الحق في شخص أو مذهب أو جماعة بما يؤدي إلي التشنيع علي المخالف، والنتيجة هي أنهم يصنفون العلماء، فمن وافقهم وهم قليل جداً يشيدون بهم ثم يتهمون الآخرين جميعاً بأنهم مبتدعون، مضلون، قبوريون خرافيون، ونتيجة لهذا المسلك الذميم أصيبوا والعياذ بالله بقسوة القلب، فإن الذي يسخر طاقته وهمته للنقد والتجريح والتشريح

والشغب لن يجد متسعاً للتقرب إلي الله «.. ويحذرنا المؤلف من هذا الواقع المر فإنّ تطاول الأصاغر علي الأكابر مرض خطير وداء مزمن وبيل». ويمضي بنا المؤلف وعبر دراسة تفصيلية متقنة من تعداد مظاهر ومخاطر التطرف حتي يصل بنا إلي أخطرها وقمة الغلو وذروته وهو السقوط في هاوية التكفير بإسقاط عصمة الآخرين واستباحة دمائهم وأموالهم.

وبعد.. ولأن المؤلف العلامة الدكتور عمر عبد الله كامل قد منحنا أملاً ووعداً قائلاً في ختام موسوعته «إنني إذ أتركك أيها القارئ العزيز في محراب تأملك فإنني أقبض علي يدك قبضة فيها سر رسالتي، ورسالتي إليك وعد بلقاء جديد في بحث جديد بإذن الله».

فإنني أؤكد له وأؤكد عليه نحن في الانتظار مشتاقين لأننا لم نزل فى حاجة الى فيض من الفكر التجديدى المستنير.

● أبحاث ندوة الحركات الدينية المتطرفة [١٩٨٢]

وأعتقد انه مع ارتفاع موج الإرهاب الإخوانى وإصرار الجماعة الفاشية وحلفائها من المتأخونين القدامى والجدد فإننا لم نزل بحاجة إلى مزيد من الدراسة الجماعية المتأنية والعلمية لهذه الظاهرة. وفى زمن سابق ومع ارتفاع موج التطرف عقد المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ندوة تحت عنوان «الحركات الدينية المتطرفة» [مايو ١٩٨٢] وقد شارك فى هذه الندوة علماء أعلام قدموا أبحاثاً أكثر من رائعة. فهم وجهوا بحوثهم ليس إلى انتقادات سطحية ولا إلى شتائم أو تعارضات لفظية ولكنهم قدموا – كل فى مجاله – أبحاثاً ملهمة وذات عمق دينى وفقهى عقلانى وأيضا أكاديمى.

ولأن الندوة كان عنوانها «التطرف» فقد بدأت الأبحاث بتحديد معنى التطرف ونبدأ بأستاذ أساتذة علم الاجتماع د.سيد عويس إذ يقول «مفهوم التطرف لغوياً يعنى تجاوز حد الاعتدال وهو فى ضوء العلم ليس مطلقاً. وفى المجتمع قد تتطرف الأغلبية مثل جماعات الأغلبية البيضاء فى أمريكا خمسينيات وستينيات القرن العشرين، وقد يوجد التطرف جماعيا فى مجموعة الأقلية مثل تطرف البيض فى جنوب إفريقيا قبل التطورات الأخيرة والتطرف فى المجتمعات أو فى الطبيعة هو نوع من التباين» [بحث بعنوان : العوامل التى أدت إلى ظهور الجامعات الدينية المتطرفة – صـ١٦٧] أما العميد سيد السبكى فيقول «التطرف هو اللجوء إلى العنف واستخدامه بصورة تكدر الأمن وتخل به ولا نعتقد أن المقصود بالتطرف هو التشدد فى تطبيق شرع الله أملا فى الجنة، فهذا ليس تطرفاً بل هو من الأمور الشخصية التى تتعلق بعبادة الفرد لربه»[صـ٢٢١]. أما المستشار عدلى حسين فيقول «والتطرف فى الرأى أو العقيدة ليس خطراً فى حد ذاته بل أن التطرف فى بعض الأحيان يكون سبيلاً الى التغيير والتطور إلى الأحسن والأرقى وإنما يكمن الخطر فى اللجوء إلى العنف لتحقيق هذه الأفكار المتطرفة، ومن اتخذ العنف سبيلا لتحقيق مآربه فلن يعوزه إيجاد المبررات لذلك حتى لو لجأ إلى تلوين المبادئ الدينية. [صـ٢٠٨] ويمضى المستشار عدلى حسين قائلاً «والتطرف عموماً لا ينشأ فى مجتمع ولا ينتشر إلا فى ظروف غير عادية وغير طبيعية تؤدى إلى حالة من الاضطراب النفسى البالغ الذى يؤدى فى كثير من الأحيان إلى السلوك العدوانى فى أقصى صوره، ويلجأ الفرد إلى إسباغ المشروعية على هذا السلوك العدوانى بالركون الى أسباب دينية حتى يبرر لنفسه ولغيره خروجه وتمرده

إلى المجتمع الذى يعيش فيه» [صـ٢٠٧] أما الدكتور إبراهيم صقر فيحذرنا مؤكداً «أن ظاهرة التطرف والعنف دينياً - كان أو غير دينى - ليست ظاهرة جديدة أو حديثة على المجتمعات البشرية فقد وجدت فى كل زمان ومكان [صـ٢٥٤] وإذ نأتى مع د. يحيى الرخاوى الى ساحة علم النفس فإنه ينقلنا إلى محاولة المقارنة بين كلمة «تطرف» وكلمة «تعصب» ويقول : التعصب هو جمود فى موضوع مات فيه الزمن وانعدمت فيه الحركة. أما التطرف فهو نقطة قصوى فى حركة بندول نشط فهى تحتمل العودة الى التحرك مع استمرار الحركة والفرق خطير وجوهرى» [صـ١٣٨].

أما الدكتور فرج أحمد فرج فينتقل بالحوار الى بُعد نفسى قائلا «يحاول البعض أن يفسر هذا العنف نفسياً بما يسمى البنيان السادومازوخى، والسادية هى عشق إيذاء الغير، إما المازوخية فهى عشق ايذاء الذات، فيكون المريض عاشقاً لإيذاء الغير وإيهام نفسه بأنه إنما يخوض معركة ويمضى فيها من أجل نصرة الدين أو العقيدة أو الحق، ويتخذ من تجريح الآخرين سواء الأفراد أو السلطة وإيذائهم واتهامهم بالكفر أو باستخدام العنف ضدهم وتحمل عنفهم ضده سبيلاً للإشباع المرضى الذى هو بحاجة إليه».

ثم ينتقل د. فرج إلى نظرية الفرويدية قائلاً «ذهب فرويد مؤسس حركة التحليل النفسى إلى القول بأن العدوان غريزة تقف فى مواجهة نقيضها وهو الحياة وتتمكن فى النهاية من التغلب على النقيض أى الحياة السوية والمسالمة، لقد انتهى فرويد إلى اعتبار غرائز الحياة والجنس والبكاء أكثر ضعفاً من غرائز العدوان والموت وإشاعة العداوات والهدم، ويقول د. فرج فى تحليل مسلك بعض الجماعات المتطرفة» إن جماعة سياسية تريد السيطرة على

الحكم أو السلطة أو فرض هيبتها وهيمنتها على الجمهور بأساليب عدوانية وغير ديمقراطية فتتخذ وعن عمد الدين ستاراً لهذه العدوانية تحت قناع الدين بينما الدين نفسه لا ينطوى بأى حال من الأحوال على إلزام أو توجيه بمثل هذا السلوك» [صـ١٥٤] ثم يقول «وتبرز المشكلة أكثر عندما يتحول الفكر إلى ممارسة فعليه وعملية، أى التحول بالفكرة إلى فعل إيجابى يحاول فرض الفكرة على الآخرين والإلزام المعنوى بها ثم تحول الإلزام المعنوى إلى الإلزام المادى، ثم قمة هذا التحول إلى العنف الفكرى (التكفير) ثم العنف البدنى (الإرهاب)» [صـ١٢٥].

ويمضى بنا د. فرج إلى النهاية المثيرة وهى «إن هؤلاء المتطرفين إذ يتمردون بعنف على كل أشكال السلطة أى الأسرة – المدرسة – الوظيفة – الدولة – الدستور – القانون – ويرفضون الانصياع لها ويقاومونها بعنف فإنهم يقيمون لأنفسهم سلطة بديلة يدينون لها بالطاعة التامة والخضوع الأعمى لسلطة هى سلطة الأمير» [صـ١٥٨].

ونواصل مطالعتنا لبحث د. فرج أحمد فرج المعنون «الحركات الدينية المتطرفة – توصيف وتقييم» وهو يحاول أن يفسر لنا الموقف المعادى للحاضر فى فكر التيارات المتطرفة «إنهم يرفضون الحاضر، فدمار الحاضر بالنسبة لهم هو شرط لميلاد نظامهم، فما نراه نحن تدميراً للحاضر ورفض له هو بالنسبة لهم قوة للبناء ومن ثم فإن بواعث رفض الحاضر نابعة عن عجز فى فهم طبيعة الأشياء، بل عجز عن فهم منطق الحياة ذاتها ذلك المنطق القائم على تجاور النقائض ليتولد من تفاعلاتها معاً.. الجديد» [صـ١٥٩].

أما الدكتور محمد أحمد خلف الله فيرى فى ورقته المعنونة

«إقامة الدولة الإسلامية» [صـ٤] أن جوهر المشكلة «يكمن فى السعى نحو إقامة الدولة الدينية. ورؤية أصحابها التى ترى أن العائق أمام قيام هذه الدولة هو الطاغوت أى الدولة المدنية الحديثة. بل هم يرون أن الناس قد عادوا إلى جاهلية جديدة أشد إضراراً بالحياة الدنيا وبالحياة الآخرة من الجاهلية الأولى. ومن هنا فإنهم يتصورون أنهم ملزمون بوجوب الجهاد من أجل إعلاء كلمتهم التى يقولون إنها كلمة الله وجعل كلمة الذين كفروا هى السفلى، ومن ثم فإنهم جميعاً وعلى اختلاف تنظيماتهم يتفقون على ضرورة قيام دولتهم، والنضال من أجلها باللسان والسنان أى بالعنف. والعنف على حد زعمهم جزء من السنة إذا يبرورنه بواقعة مشكوك فيها تقول باغتيال كعب بن الأشرف بسبب إيذائه للرسول الكريم» ويمضى د.خلف الله قائلاً «إن هؤلاء المتطرفين ينسون الحجة التى رددها حجة الإسلام الإمام الغزالى والتى تقول (ومهما أمكنك أن تعمل الأمور بالرفق واللطف فلا تعملها بالشدة والعنف فقد قال الرسول الكريم كل والٍ لا يرفق برعيته لا يرفق الله به يوم القيامة)».

ثم نأتى إلى بحث قدمته د. سهير لطفى بعنوان «رؤية سيسيولوجية للجماعات الدينية المتطرفة» تقول فيه «إن انتشار الإسلام يرجع إلى تغلغله فى الأوجه الدنيوية والاجتماعية والسياسية للمجتمعات التى ارتبطت به. ورغم أن مفكرى الإسلام الأوائل قد اختلفوا فى مذاهبهم وآرائهم الفقيهة وفى المسائل الفكرية إلا أنهم كانوا كالذين يتبارون فى ملعب واحد ويلتزمون بقواعد متفق عليها، ومن هنا أمكن أن تكون لهم ثقافة موحدة الروح وان تباينت مظاهرها» [صـ١٩٢]. ثم تمضى قائلة «وقد

اتسم فكر المصلحين بصفة عامة بأنه فكر إصلاحى سلفى فى الإطار التاريخى للنظام الاجتماعى القائم فى ذلك الوقت. إذ اقتصر فكر رفاعة الطهطاوى على إمكان تفسير الشريعة بطريقة تتفق مع احتياجات العصر. أما محمد عبده وأستاذه جمال الدين الأفغاني فقد كانا فى بداية حياتهما متحررين وانتهيا محافظين توفيقيين فقد تمركزت أفكار الأفغاني التى كانت خليطاً من التوجهات الدينية والوطنية والراديكالية الأوربية فى دعم الحركة الدستورية والجامعة الإسلامية كما تمركز فكر محمد عبده حول إمكان التوفيق بين الإسلام والفكر الحديث، وبهذا يمكن القول إن الفكر الإصلاحى كان عبارة عن نداء سياسى يستند إلى تفسير مثالى للعقيدة الإسلامية ولهذا لم تلجأ هذه الأفكار إلى العنف بل تمسكت بأهداف الأخوة التى تجمع كل المسلمين فى ضوء الواقع الاجتماعى القائم واحتياجاته»[صـ١٩٦].

وتمضى د. سهير لطفى لتقرير «وبصفة عامة يمكن القول إن الفكر السياسى الاجتماعى لدى العرب قد تمركز فى جميع مراحله على محاولة التوفيق بين نظرية الإسلام فى الحكم، وبين المتغيرات التى طرأت على واقع الحكم فى مختلف المراحل التاريخية، حتى تواجه المسلمون فجأة فى أوائل القرن ١٩ مع عالم أوربا الحديثة، فشعر المفكرون المسلمون بضرورة القيام بمحاولة جديدة للتوفيق بين آخر ما وصلت إليه النظرية الإسلامية فى الحكم، وبين هذا العالم الجديد والغريب والمثير للدهشة، والباعث فى أحيان على الإعجاب والانبهار، وفى أحيان أخرى على الحنق والرفض. وفيما كان موج التغريب يندفع نحو الأراضى التى أحكمت الإمبراطورية العثمانية قبضتها عليها، وفيما تتهاوى القبضة العثمانية التى

أصبحت خائرة وواهية نشأت حركة فكرية واسعة النطاق انبثق منها اتجاهان فكريان: الأول يتطلع إلى الأخذ بالأفكار الغربية، والثانى يرى فى الدعوة الدينية المتشددة والمتطرفة وسيلة لمواجهة هذه الأفكار». ولأن المجتمع العربى الإسلامى لم يكن بتركيبته السلطوية التى تتجسد فى تسلط القمة على القاعدة، حيث أهم شخص في الدولة هو الرئيس وفى الجيش هو القائد، وفى الأسرة هو الأب، يتقبل إجراء حوار يخترق السائد والمألوف، فأغلق باب الاجتهاد وباب الحوار المتكافئ وتوقف العقل وانعكس ذلك كله في تسلط المتطرفين على عقول الأتباع، وفى السلوك اليومى أعطيت الأولوية للمظهر (اللحية والجلباب) على الجوهر (هو حقيقة التسامح الإسلامى مع الآخر) وسادت روح رفض الآخر وتكفيره» [ص٢٠٠]. وليس أمامنا سوى أن نعتذر فما أوردنا فى مقالينا سوى نزر يسير جداً من أبحاث شديدة العمق وراقية الفكر، وتُعمل العقل باقتدار.

ويبقى أن أناشد من يهتم بالفكر والعقل والحوار وبحماية المجتمع والإسلام ذاته كدين وعقيدة من الأفكار المتطرفة، أن يطبع أوراق هذه الندوة فنحن فى أمس الحاجة إليها. لكننا أيضاً فى حاجة الى ندوة أخرى تلاحق ما نحن فيه وتسعى الى فهمه وتفسيره.

د. فرج فودة

الآن آن لى أن أكتب محاذراً وأن تتردد الكلمات خاشية المبالغة فى المديح. فالآن أنا أكتب عن صديق عزيز عشنا زمناً نتحدث يومياً تليفونياً نتبادل الهموم والأفكار والنكات ونلتقى كثيراً جداً، وظللنا أحياناً كثيرة نقتسم الكلمات والأفكار والعبارات والمواقف. وفى أحيان كثيرة نقتسم الخوف من هجمات الإرهاب المتأسلم والإصرار أيضاً على تحدى الخوف وتحدى التهديدات وتحدى التأسلم الفكرى والعملى أى الارهابى. أنا الآن أكتب محاذراً.. فأنا أكتب عن فرج فوده.

وفرج فوده بدأ جهده الفكرى فى عالم الزراعة وحصل فيها على درجة الدكتوراه. لكن العقل ذلك الإيحاء الجبرى الذى لا يعصيه إلا العصاة استدرجه ثم غرسه فى ساحة الاستنارة ومنها إلى ساحة المواجهة الفكرية ضد التأسلم فكرسه داعية للفكر المستنير وللعقل والعلم. وفى جلسة حوارنا الأولى فى ندوة لجماعة التنوير التى شاركت فى تأسيسها أخرج من جيبه قصاصه ورق قبل البدء فى الحوار ووجه كلامه لى وقرأ «اجتمع متكلمان فدعا أحدهما الآخر للمناظرة فقال أقبل على شروط : لا تغضب ولا تعجب ولا تشغب ولا تحكم، ولا تلتفت لغيرى وأنا أكلمك، ولا تجعل ادعاءك دليلاً ضدى، ولا تعط لنفسك الحق فى تأويل آية لتبرر بها رأيك إلا إذا سمحت لى بتأويلها على مذهبى، وأن تؤثر التصادق إلى السعى للتعارف، وعلى أن يكون كلام كل منا سعياً نحو الحق والرشد والعقل» فأجبته ضاحكاً:» أوافق على شروط وهى أن نتكاتف معاً للسعى نحو العقل والاستنارة وأن يشد أحدنا أزر الآخر ويرشده ويشجعه للسعى نحو مجتمع مستنير خالٍ من التأسلم الإرهابى».

وضحكنا وضحك الحضور وبدأنا. فقط أريد أن أتذكر مع القارئ:
أنها كانت أيام عاصفة بالإرهاب والتهديدات لكلينا وفى زمن تراجع
فيه الكثيرون عن المواجهة واكتفوا إما بالصمت أو بالدعوة الخائفة
نحو التصالح مع التأسلم. ولم يبق سوى سوانا.

وكان فرج فوده حزيناً دوماً، مضى حزيناً ورحل حزيناً نلتقط
قطرات حزنه من صفحات كتبه ففى «قبل السقوط» [١٩٨٥] نقرأ
الإهداء «إلى ولدى ياسر الذى لم أدخر له إلا المخاطرة» وفى
المقدمة التى أرخها – القاهرة – ١٩ يناير ١٩٨٥. نقرأ «لا أبالى
إن كنت فى جانب والجميع فى جانب آخر، ولا أحزن إن ارتفعت
أصواتهم أو لمعت سيوفهم، ولا أجزع إن خذلنى من يؤمن بما أقول،
ولا أفزع إن هاجمنى من يفزع لما أقول، وإنما يؤرقنى أشد الأرق أن
لا تصل هذه الرسالة إلى من قصدت، فأنا أخاطب أصحاب الرأى لا
أرباب المصالح، وأنصار المبدأ لا محترفى المزايدة، وقاصدى الحق
لا طالبى السلطان، وأنصار الحكمة لا محبى الحكم، وأتوجه إلى
المستقبل قبل الحاضر. وحسبى إيمانى بما أكتب، وضرورة أن أكتب
ما أكتب، وبخطر ألا أكتب ما أكتب».

ويمضى فرج ليسجل مزيداً من قطرات الحزن فى مقدمة كتاب
آخر هو «الحقيقة الغائبة» «هذا حديث سوف ينكره الكثيرون لأنهم
يودون أن يسمعوا ما يحبون، فالنفس تأنس لما تهواه، وتتعشق ما
استقرت عليه، ويصعب عليها أن تستوعب غيره حتى لو ثبت أنه
الحق، أو توسمت أنه الحقيقة. وأسوأ ما يحدث لقارئ هذا الحديث أن
يبدأ ونفسه مسبقة بالعداء، أو متوقعة للتجنى، وأسوأ منه موقف
الرفض مع سبق الإصرار للتكفير ورفض استعمال العقل» [ص١].
وعقب قراءتى لمخطوط لهذا الكتاب فقد سبق أن تعاهدنا على

تبادل مخطوطاتنا قبل طباعتها قلت له « لا تنزعج فالأفكار لا تبلى بل تبقى يخيل لأصحابها أنها ستكون بلا أثر ولخصومها أنها يجب أن تدفن لأنها شديدة الخطر لكنها تبقى لتزف الحقيقة إلى المستقبل. وقلت « هذا على الأقل ما أكده د. شبلى شميل. فسأل وأجبت ثم أحضرت له مجموعة أعمال د. شميل فى مجلدين، اختفى فرج ولم يتصل ولم يجب على تليفوناتى لأسبوعين، ثم صاح تليفونياً لقد تفرغت لشبلى شميل حتى قرأت مجلديه. والتقينا وبدأنا نقرأ معاً بعضاً مما قاله شبلى شميل. فبعد أن أصدر كتابه عن نظرية داروين كتب « ولما قمت أبث هذا المذهب، لم يكن له أتباع ولا مؤلفات فى اللغة العربية بل كان أنصاره حتى فى أوربا نفسها لا يتجاوزون عدد الأصابع » لكن شميل صاح فى وجه الجميع كما صاح فرج فودة « لست أخشى تخطئة الناس لى إذا كنت أعرفنى على حق، ولا يسرنى تصويبهم لى إذا كنت أعرفنى مخطئاً » ثم يقول « فهذه الرجة التى أحدثها كتابى هى المقصودة منى فى ذلك الحين لإيقاظ الأفكار من نومها العميق والحركة مهما كانت خير من السكون » [شميل – فلسفة النشوء والارتقاء – ص: د من المقدمة] ثم يقول « وما كنت أطمع أن أرد الناس لى فى هذا الزمن القصير، وأنا لا أجهل ما يحول دون ذلك من الصعوبات، بل إنى قصدت مباغتة الأفكار للفتها إلى غير مألوفها وإن كنت لا أجهل أن إلقاء حجر فى المستنقعات الراكدة لا يقلق الضفادع المطمئنة إلا أنى أيضاً لا أجهل فعل الخمير المخمر، فإن أقل ما يعلق فى العقول ينمو فيها غالباً بفعل سرعة الاختمار نفسها » [المرجع السابق – صـ٢٨] قرأنا صفحات وصفحات من كتابات شبلى شميل وكان لها فى عقلينا فعل السحر، وأدركنا أنّ لما نكتب أثراً سيبقى مهما قل الأنصار

أو حتى القراء ومهما تكاثر هجوم الخصوم واتهاماتهم بالتكفير وتهديداتهم بالقتل، وتكاتفنا وتعاهدنا ومضينا معاً.

وكتب فرج فودة كثيراً فترك أثراً كبيراً.

ونأتي إلى كتاب آخر لفرج فودة هو «الحقيقة الغائبة» ونقرأ في المقدمة «هذا حديث ما كان أغناني عنه لولا أنهم يتنادون بالخلافة، ليس من منطلق الدعاية أو المهاترة أو الهزل، بل من منطلق الجد والجدية والاعتقاد، فيستدرجون مثلي إلى الخوض فيما يعرف ويعرفون، ويعلم وينكرون، وينكر ويقبلون ليس من أجلهم، ولا حتى من أجل أجيال الحاضر التي من واجبها أن تعرف وتتعرف وتعلم وتتعلم، وتفكر وتتكلم، بل قبل ذلك كله من أجل أجيال سوف تأتي في الغد وسوف تعرف لنا قدرنا وإن أنكرنا المنكرون، وسوف تنصفنا وإن أداننا المدينون، وسوف تذكر لنا أننا لم نجبن ولم نقصر» ثم يقول «هذا حديث تاريخ وسياسة وفكر وليس حديث دين وإيمان وعقيدة، وحديث مسلمين وليس حديث إسلام، وهو قبل ذلك حديث قارئ يعيش القرن العشرين وينتمي إليه.. وهو في النهاية حديث قد يخطئ عن غير قصد وقد يصيب عن عمد وقد يؤرق عن تعمد، وقد يفتح باباً أغلقناه كثيراً وهو حقائق التاريخ، وقد يحيي عضواً أهملناه كثيراً وهو العقل، وقد يستعمل أداة تجاهلناها كثيراً وهي المنطق».. ثم يقول فيما بعد المقدمة «إني أخوض معك أيها القارئ في موضوع ألح عليه وما أكثر ما ألح.. حين ارتفعت ولا تزال ترتفع في الانتخابات السياسية والنقابية شعارات مضمونها رايات تقول يا دولة الإسلام عودي، الإسلام هو الحل، إسلامية قرآنية وهي رايات لا تدري أهي دين أم سياسة؟ فمصدروها يتصورون أن الدين والسياسة وجهان لعملة واحدة»

ويمضى الكتاب راوياً تواريخ الخلفاء الأمويين والعباسيين وما كان فيها من ظلم وقهر وتأسلم.. كل ذلك مر والمتأسلمون يترصدون له ويتهجمون وهو يواصل واثقاً أنه يخاطب المستقبل متأكداً من إنصاف المستقبل له ولفكره.

حتى كانت واقعه حواره فى معرض الكتاب مع أشهر دعاة التأسلم السياسى والذى قدمه المتأسلمون على أنه الشيخ المعتدل وهو الشيخ محمد الغزالى. وقد كانت هذه المحاورة مهرجاناً فكرياً حقيقياً فقد احتشدنا جميعاً نحن أعضاء جمعية التنوير وحشدنا معنا كل من كان مؤيداً أو حتى راغباً فى الإنصات، وحشد المتأسلمون ألوفاً من أتباعهم ضاقت بهم القاعة وفاضت إلى الممرات وقد حذرت فرج قبل بدء الندوة بأن يكون محاذراً فى اختيار الكلمات حتى لا يلتقط الشيخ لفظاً يجد فيه مخرجاً لنفسه. وتجلى فرج وكان دقيقاً، حريصاً، مندفعاً، قوياً فى حجته، دارساً لموضوعه ومزق الشيخ الذى اعتبره كل المتأسلمين حجتهم وداعيتهم، مزقه وأربكه ودفعه إلى عديد من الأخطاء المضحكة.. وباختصار ارتبك الغزالى وأربك أتباعه. ويبدو أن مبارك أعجب بالحوار فقرر أن يتخذه سلاحاً، وأعادت مجلة أكتوبر نشر نصه كاملاً، وطبعت منه آلاف الكاسيتات منه ووزعتها.. وكان استشهاد فرج فودة على باب جمعية التنوير اغتاله صبى سماك لا يعرف القراءة، وحجته كانت أن «الأمير» قال إن فرج فودة مرتد ويجب قتله. وفى المحكمة لم يجد الدفاع عن القاتل إلا أن يستعين بالشيخ الغزالى الذى أتى للمحكمة ليشفى غليله من الشهيد وسأله المحامى بعد أن دلل وفق تأسلمه على أن القاتل إنما أقام حد الردة على الشهيد بسبب كتاباته.

ويكون حوار أعده المحامى سلفاً مع الشيخ :

المحامى : من الذى يملك إقامة الحد ؟

الغزالى : المفروض أن القضاء يقوم بذلك.

المحامى : وإذا لم يقم القضاء الحد فهل يبقى الحد على أصله من وجوب إقامته ؟

الغزالى : حكم الله لا يلغيه أحد.

المحامى : وماذا لو قام واحد من الناس بإيقاع الحد ؟

الغزالى : يكون هذا الشخص مفتئتاً على السلطة القائمة، لكنه يكون قد أدى ما يجب أن تقوم به السلطة.

المحامى : ولكن هل هناك عقوبة شرعية للافتئات على السلطة ؟

الغزالى : لا أذكر أن هناك عقوبة فى الإسلام للافتئات على السلطة.

وهكذا فإن الشيخ المتأسلم خيل إليه أنه انتقم من الشهيد بعد اغتياله.. لكن القاضى لم يأخذ بشهادة الشيخ المتأسلم بل استهزأ بها فى حيثيات الحكم.

وتمضى سنوات ويبقى فرج فودة شامخاً وسيبقى شامخاً بفكره المستنير وشجاعته التى كانت وستظل درساً لنا وينسى التاريخ صبى السماك ومن حرض صبى السماك ومن أعطاه حق اغتيال الشهيد.

وتبقى معلومة مهمة وهى أن القاتل ومساعده أو أميره قد أفرج عنهما مرسى عندما كان رئيساً. واضعاً نفسه فى موضع الشريك فى هذه الجريمة. وأخيراً يا عزيزى فرج ها أنت تنتصر وستستمر منتصراً.

د. نصر حامد أبو زيد

وآتي إلى صديق حميم آخر. مجدد رائع في هدوئه الصامد الذى تحدى به كل غوغائية القوى الظلامية. نأتى إلى الصديق العزيز د. نصر حامد أبو زيد. ولم يكن نصر في البداية سوى باحث أكاديمي مجتهد ومجدد وواسع الاطلاع، لكن الهجوم الظلامى الشرس لفت الأنظار إليه فازداد الظلاميون وحشية فى الهجوم عليه. التقيت بالدكتور نصر لأول مرة عندما تشاركنا فى ندوة بمعرض الكتاب أدهشني بحجمه البرميلى وأدهشنى أكثر بقامة زوجته د. إبتهال السمهرية وتحدثت عن هذه المفارقة فأغرقنا ثلاثتنا فى ضحك ملأ الصالون الملحق قبل الندوة وكان نصر فى الندوة جذاباً وهادئاً وقادراً على الإقناع. وبعد أن أصدر نصر كتابه الشهير «الإمام الشافعى وتأسيس الايديولوجية الوسطية» - وكان قد أعده كأحد أبحاث الترقية إلى درجة الأستاذية - تفجر الغضب الظلامى على يد التكفيريين وكان أكثرهم حماساً الشيخ عبد الصبور شاهين. وبدأ الهجوم عندما ادعى أحدهم بأن هذا الكتاب يشهد «عداوة شديدة للقرآن والسنة ويدعو الى رفضها وإلى تجاهل ما أتت به» ووصف الكتاب بأنه مجرد «جهالات مركبة». ثم كتب الشيخ عبد الصبور كتاباً بعنوان «قصة أبى زيد وانحسار العلمانية فى جامعة القاهرة» «محرضاً فيه على (أبو زيد) ومتهماً إياه بالكفر والإلحاد» وظل الشيخ يترصد الدكتور نصر فى كل ما يكتب، وما إن ينشر فى الهلال مقالاً بعنوان «المسكوت عنه عند ابن عربى»، فأخذ عبارة منقوصة من هنا إلى عبارة منقوصة من هناك ليستخرج وبشكل غير علمى وغير صحيح أن نصراً حصر إعجاز القرآن فى أنه تغلب على شعراء عصره لكنه فى ذاته ليس معجزاً، وارتفع صوته مؤكداً

إلحاد نصر ومطالباً بالتفريق بينه وبين زوجته، وتضامن الظلاميون وتعالت صيحاتهم وصدر حكم قضائى هو الأول من نوعه فى تاريخ مصر الحديث وينص على تكفير نصر حامد أبو زيد ويترتب على ذلك التفريق بينه وبين زوجته. واحتشد العديد من المثقفين والمستنيرين مدافعين عن الرجل وزوجته ووقعوا على بيان عنوانه «دفاع عن حرية الاعتقاد وحرية الفكر والتعبير» وأكدوا أنهم يرون أن هذا الحكم تشوبه مطاعن ولا يستند إلى أساس من الدستور أو القانون ويخالف بشكل سافر كافة المواثيق والعهود الدولية التى وافقت عليها مصر والتزمت بها. وأن المحكمة استجابت الى المذكرة العمياء التى تقدم بها أفراد متطرفون ومعادون لحرية الفكر والاعتقاد التى أقرتها كافة الدساتير الديمقراطية فى العالم أجمع وترصدت بهذا الفكر الكبير وحكمت بالتفريق بينه وبين زوجته». لكن الظلاميين استعادوا كل ما كتب أبو زيد والتقطوا عبارة من هنا وأخرى من هناك ولفقوا وزوروا وكذبوا وخاصة حول كتابه «نقد الخطاب الدينى» والذى دعا فيه الى تحرير هذا الخطاب من الخرافات والأكاذيب والأساطير حتى يستطيع المسلمون التخلص بشكل جذرى من آفة التطرف المتغلغلة فى مفاصل المجتمع» ودخل نصر بهذا الكتاب فى مناقشات حامية مع الشيخ متولى الشعراوى وغيره وخرج منها منتصراً. ثم أصدر عن معركته هذه كتاباً بعنوان «من التفكير إلى التكفير». ولم يكن حكم المحكمة بالأمر السهل على نصر وزوجته وقد التقيته فى هذه الأيام الصعبة فكان محاطاً بحراسة أمنية فثمة حكم بتكفيره ومن ثم يمكن لأى فتى متطرف أن يغتاله مستنداً إلى حكم قضائى. وهو لا يمتلك سيارة وكان يذهب هو وزوجته من بيتهما فى ٦ أكتوبر الى الجامعة بالأوتوبيس..

فكيف يذهبان وهما مطاردان ومعهما حراسات أمنية فى الأوتوبيس المزدحم بالركاب ؟ وهمس نصر بأنه قرر الرحيل. ولم أعترض فلا حل غير ذلك. وسافر إلى هولندا. وزرته فى «ليدن» حيث يقيم فى شقة متواضعة ليس عليها اسم حفاظاً على أمنه وأمضينا وقتاً طويلاً. وجدته مشتاقاً لمصر، يكاد الشوق أن يعصف به، لكنه كان غزير الإنتاج وحكى عن محاضراته فى عديد من الجامعات والحفاوة التى يستقبل بها.. وعدت إلى مصر حزيناً فكتبت مقالاً عنه وسألت المصريين هل تذكرونه ؟ وأوردت أبياتاً من شعر كتبها حافظ إبراهيم عندما صدر حكم قضائى بالتفريق بين الشيخ على يوسف وزوجته ابنة الشيخ السادات، والحجة هو أن على يوسف يمتهن الصحافة وهى مهنة خسيسة. المهم أوردت أبياتاً عديدة من قصيدة حافظ وفيها

كسرت اليراع فلا تعجبى   وعفت الكتابى لا تعتبى

ثم...

وما أنت يا مصر دار الأديب   ولا أنت بالبلد الطيب

يحارب فيك الأديب الأريب   ويكرم فيك الجهول الغبى

وما إن قرأ نصر هذا المقال حتى رد علىَّ رداً قاسياً محتجاً على أننى أوردت بعضاً من الشعر فيه نقد لمصر التى يعشقها ويعيش على حلم العودة إليها. واعتذرت لنصر.

د. جابر عصفور

ويأتى فى الزمن الصعب رائد من رواد معارك التجديد المعاصرين. نلتقط نفساً عميقاً ونحن نقترب من ساحة الدكتور جابر عصفور. ولكننا عندما نتطلع الى حديقة الإبداع الفكرى التنويرى والتجديدى يكون انبهارنا مفتاحاً لدهشتنا التى تؤكد استحالة الإحاطة بكتابات جابر عصفور. كثيرة هى، عميقة هى وشجاعة أيضاً. ولهذا أستأذن القارئ فى أن أكتفى بتلك الموسوعة التى هى آخر ما دارت به المطبعة من إبداعات جابر عصفور [التنوير والدولة المدنية – نوفمبر ٢٠١٣] وأول الصفحات عنوانها «المفتتح». ويسبقها أربعة من أبيات شعر عبد الرحمن الابنودى يبدأ بها جابر عصفور ليتحدى بها التخلف والجهل والتكفير.

يا عميد الأدب.. هذا زمان العجب
اللى زمان كفروك.. أهو كفروك تانى
سوق الجهالة إنقلب ع اللى إنقرا وإنكتب
والجهل للعلم قال : ما تجيش هنا تانى.

بهذا التحدى يكون «المفتتح». ونبدأ من السطر الأول من موسوعة باتساع ٤٦٢ صفحة من القطع الكبير ونقرأ «مبدآن ورثت بعض مكوناتهما من رواد الفكر المصرى الحديث الذين أعدهم مسهمين أساسيين فى تكوينى العقلى، يتصل هذان المبدآن بفكر التنوير والدولة المدنية فى آن. أما التنوير فقد سعيت الى تأصيل وتأويل عربى للتنوير الأوربى الذى رأيت له جذوراً وأصولاً فى تراثنا الإسلامى العقلانى، سواء عند المعتزلة وأشباههم من المتكلمين، أو عند الفلاسفة العرب والمسلمين، ولقد سبق لى أن قلت فى كتابى (أنوار العقول) [١٩٩٦] إن التنوير يقوم على أساس عقلانى، لا معنى

له بعيداً عنه، وإن المكانة الإنسانية المتميزة للعقل فى تراثنا الفلسفى العربى هى الأساس النظرى لأى فهم للتنوير ولا أستثنى من ذلك ميراث التنوير العربى الذى لا يزال قائماً راسخاً تتعدد صوره وتجلياته منذ عصر الأنوار فى الحضارة الأوربية. ويقينى أن ميراثنا العقلانى هو الذى لا يجعلنا نشعر بالغربة حين نتوقف عند الأفكار التى أنتجتها حركتى التنوير الأوربية فى القرن الثامن عشر أو نفيد من أفكار هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة التنوير القدماء والمحدثين فى أوربا، ذلك أن احترام العقل ومنحه الأولوية فى تأسيس المعرفة الإنسانية فى مجالاتها المتعددة يظل القاسم المشترك الذى يصل بين تراثنا وغيره فهو أصل الإضافة التى أضاف بها التراث العربى إلى التراث اليونانى السابق عليه.. وذلك منذ كانت الرشدوية [أفكار ابن رشد] إحدى بدايات النهضة الأوربية وازدهار تياراتها العقلانية»[ص-٧].

وهنا أود أن أعترف للقارئ أننى ما إن وقعت فى مصيدة جابر عصفور لا أستطيع أن أفلت من أى نص أبدأ به فالكلمة تلو الأخرى تمسك بك، وتتمسك بأن تأتى بالكلمة التالية وهكذا تجد نفسك وكأنك مجبر على نقل الكتاب بأكمله حرفاً بحرف وكلمة بكلمة. فالبناء اللغوى والفكرى محكم ولا يسمح لك بالاجتزاء. لكننى وقبل أن أختتم هذه المقدمة لما سأكتب عن جابر عصفور أود أن أعترف بدهشتى من أن عصفور قد بدأ بواحد من مربعات عبد الرحمن الابنودى فبدأ متحدثاً إلى طه حسين

يا عميد الأدب.. هذا زمان العجب

حتى كان أن طالعت فى سيرته أن أباه الذى لا علاقة له بالثقافة كان يردد دوماً أمنية أن يكون ابنه الوحيد جابر مثل طه

حسين عميداً للأدب. ونادراً ما يحقق الأبناء أحلام الآباء خاصة إذا ما صعدت إلى مقاربة ما قد يتبدى مستحيلاً فى بدايات الحلم. لكن جابر عصفور فعلها.. فصار بالفعل عميداً للأدب العربى. فكيف كان السبيل ؟

يقول جابر عصفور فى مذكراته عن «زمن جميل مضى» لأب متمرد مستعص على الخضوع لمتطلبات الحياة الأسرية، وكان من ثم بلا مورد ثابت تقريباً وإنما يلتقط رزقه يوماً بيوم، ثم انتقل من موطنه مدينة المحلة إلى حيث ما يعتقد أنه به رزقاً متاحاً واستقر حيث وجد بالعافية ما يضمن له ولعائلته. صعد جابر فى سلم التعليم مسرعاً مترسماً طموحات أبيه وتتلمذ على أستاذة شديدة الاحترام هى الدكتورة سهير القلماوى والتى أشرفت على رسالته للماجستير، ثم الدكتوراه بعد أن تخرج من قسم اللغة العربية بكلية آداب جامعة القاهرة عام ١٩٦٥.. وبدأ جابر عصفور يتلمس طريقة الى أدب الليبراليين أمثال إحسان عبد القدوس واليساريين أمثال لطيفة الزيات. وإذ يأتى السادات إلى الرئاسة ويسلم مفاتيح الجامعات والمدارس للقوى المتأسلمة. ثم يستخدمهم لتصفية اليساريين والناصريين جسدياً وسياسياً داخل الجامعات، هنا تمرد جابر عصفور مع من تمردوا من أساتذة الجامعات مدافعين عن مصر دولة مدنية رافضين للتأسلم، بما أدى به الى الفصل من الجامعة صحبة ستين أستاذاً آخرين. وبعدها سافر جابر عصفور الى أستكهولم، وعندما أعاد حسنى مبارك الأساتذة المفصولين عاد للقاهرة، ثم إلى جامعة الكويت [١٩٨٣- ١٩٨٨] وفى عام ١٩٩٣ عين أميناً عاماً للمجلس الأعلى للثقافة ليجعل منه منارة فكرية مستنيرة وظل فى نفس الوقت محتفظاً بحلم أبيه الذى تحقق

«أستاذ كرسى اللغة العربية في جامعة القاهرة».. وأسس أيضاً المركز القومى للترجمة وسار به صعوداً إلى قمة إبداع ترجمات منحت الفكر المصرى طاقة استنارة بلا حدود. حتى أحيل إلى المعاش متألقاً بل أكثر تألقاً مما كان. وحتى وهو فى منصبه الرفيع كأمين عام للمجلس الأعلى للثقافة لم يستطع أن يمنع نفسه من إظهار استياءه وقرفه من فساد نظام مبارك، ومن هذا التحالف الخفى والغبى مع جماعات التأسلم السياسى وهو ما أغضب ذوى السلطة وإن كانوا لا يقرءون وإنما يقرأ لهم الوشاة.. وتجلى ذلك فى كتابه «مقالات غاضبة» الذى أصدره فى ٢٠٠٩ وقال إنه جمع فيه «بين الغضب من الاستبداد بالحكم وتحالفه مع التطرف الدينى وأيضاً الدولة الدينية» وهنا كان جابر عصفور يستجمع مقالاته الغاضبة رفضاً للعنف الذى مارسه المتأسلمون ضد المبدعين والمثقفين المنحازين للدولة المدنية» ويمضى عصفور قائلاً «وأوضح مثال على ذلك ما حدث لرواية الكاتب السورى حيدر حيدر (وليمة لأعشاب البحر) التى انفجرت أزمتها مع بداية تضخم نفوذ تيارات الإسلام السياسى فى مطلع عام ٢٠٠٠، وذلك فى سياق لم يكف عن التصاعد وممارسة العنف المادى والمعنوى على المبدعين وغيرهم من المثقفين المدافعين عن الدولة المدنية وتحقيق شروطها الحديثة» [للتنوير والدولة المدنية – صـ٣٦].. ونمضى مع غضب جابر عصفور من ممارسات تلك المرحلة ونقرأ «وفى السياق المتوتر الذى أدى إلى انتخابات آخر مجلس شعب فى زمن مبارك (٢٠١٠) والتى كانت أسوأ انتخابات فى تاريخ مصر الحديثة والتى وصل فيها التزوير إلى مدى تجاوز الخيال وأثار غضب الجميع وتشبه هذه النتيجة بغبائها الفادح النتيجة التى انتهى إليها السادات بقرارات

سبتمبر والتى أفضت الى اغتياله» ويقول «وتقديرى أن تداعيات انتخابات ٢٠١٠ كانت الذروة للأخطاء والجرائم التى أدت الى اغتيال مبارك معنوياً بإسقاط حكمه فى ١١ فبراير ٢٠١١ بعد ثمانية عشر يوماً من ثورة ٢٥ يناير المجيدة».

ولا نستطيع فكاكاً من متابعة سيرة ومسيرة جابر عصفور.. فهى تجسد مسيرة القوى المستنيرة فى مصر.

ونمضى لنتجول فى آخر حدائق جابر عصفور «للتنوير والدولة المدنية» وقد سبق أن حذرت من هذه الكتابة المحكمة التى تمنعك من اختصارها أو القفز فوق كلمات منها، ولهذا أستأذن فى اجتزاء فقرات تقدم لنا درساً فى التجديد والليبرالية.

● لا تضاد بين كون المواطن ليبرالياً ومسلماً فى وقت واحد فالأول انتماء سياسى واختيار لنظرية اقتصادية أو اجتماعية لها علاقة بإدارة الدولة، والثانى اعتقاد دينى مقره القلب والحكم فيه للعقل المؤمن بأركان الدين وقواعده. ويتبع ذلك الخلط بين الدينى المقدس والسياسى البشرى، والأول يخضع لشعائر إلهية كلية، ونصوص لا يأتيها الباطل من أمامها أو خلفها، وثانيها نسبى يصدقه البشر ويغيرونه حسب مصالحهم وأهوائهم وأهدافهم فنحن نعمل لدنيانا كأننا نعيش أبداً، ونحن أدرى بها لأنها متغيرة ونحن نملك قدرة تغييرها ونعمل لآخرتنا كأننا نموت غداً، وإيماننا بها حق مثل إيماننا بأصول ديننا التى تمايز بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون» [صـ١٤٤].

● وعن الفتاوى المتأسلمة يقول «يفتى من لا يعلم فيما ولو يعلم، ولو كان هناك علم حقيقى أصيل بالإسلام لما جرؤ أحد على الفتوى بما ليس له به علم. [المرجع السابق]

- وعن دور الجامعة فى التنوير نقرأ «لا تزال الجامعة المصرية فى حال فاجع من التخلف فى البحث العلمى الحر. وفى الأوضاع العامة لسببين لما يتغيرا منذ البداية. أولاً : تدخل القوى المحافظة التى ترتدى مسموحاً دينية خادعة، تؤدى إلى خنق حرية الفكر والعلم باسم دين يدعو إلى التفكير والتدبر وإعمال العقل. وثانياً : تدخل قوى الاستبداد السياسى التى لم تتوقف عن عرقلة عجلة التقدم فى الجامعة إلى أن وصلت ذروتها الكارثية الأولى عندما قام مجلس قيادة الثورة المباركة فى أعقاب أزمة الديمقراطية فى مارس ١٩٥٤ بفصل أكثر من خمسين أستاذاً جامعياً من أفضل العقول الجامعية وأكثرها تأثيراً واحتراماً للعلم» [صـ١٧٨].
- «ثم كانت الأزمات الاقتصادية والاجتماعية التى أشاعت العنف والدروشة فى المجتمع، وكرست المزيد من نزعات التواكل التى غذاها الجهل وسطوة الجماعات الدينية المتزايدة التى جعلت من الدين شكلاً بلا مضمون، وشعائر قسرية توازيها دعوات العودة بعقارب الزمن إلى قرون من التخلف التى كنا نحسبها لن تعود، ويحدث ذلك بعون غير مباشر من تعليم ضعيف وجهاز ثقافة وإعلام لا يقوى كلاهما على مواجهة تداعيات التخلف المتزايد فى كل مجال، اجتماعياً وثقافياً واقتصادياً وفكرياً دينياً.

وكانت النتيجة تخلف الذوق العام والخاص التى لم يسبق أن شاهدها المجتمع المصرى من قبل، وشاع القبح الذى قضى على مظاهر الجمال، والقذارة حلت محل النظافة فى الطرقات والميادين ومؤسسات النفع العام، بل أصبحت القذارة تجمع بين العقول المنحرفة والأحياء العشوائية التى أصبحت قنابل

قابلة للانفجار» [صـ١٧٩] ونمضى مع جابر عصفور فى رثائه لحالنا قائلاً «كنا منذ سنوات ليست بعيدة نسخر من عباس العقاد الذى بدأ ثائراً سياسياً ومجدداً ومتمرداً فى الأدب، فإذا به ينتهى إلى رجعى سياسى ومحافظ أدبى ووصلت به المحافظة إلى رفض جيل المجددين من الشعراء الجدد فى الخمسينات.. صلاح عبد الصبور، وفوزى العنتيل وكمال نشأت وأحمد عبد المعطى حجازى وكان يحيل شعرهم إلى لجنة النثر فى المجلس الأعلى للثقافة والفنون للاختصاص. وكنا نتعجب من أقران لطه حسين فرضت عليهم قوى المحافظة التراجع عن الجذرية القديمة والتحول الى نزعة إصلاحية أكثر تلاؤماً مع الأحداث الضاغطة. فماذا يمكن أن نقول اليوم عن الأدباء والشعراء الذين سخروا من هجوم العقاد على الجديد فأصبحوا أكثر عداءً منه لكل جديد، وأكثر محافظة وجموداً ورفضا للاختلاف ؟ وما أكثر الذين يتحدثون عن حق الاختلاف فإذا اختلفت معهم كنت عدواً رجيماً تستحق الاستئصال. وهذا طبيعى فى ثقافة يتخللها العنف من كل جانب، ويهدد الإرهاب الدينى فيها كل تفكير حر، وتتسلط الرقابة المباشرة وغير المباشرة على العقول المحرومة من حرية التفكير والإبداع.

ويا عزيزى جابر عصفور.. أمتعنا وواصل فنحن لم نزل بحاجة الى مزيد.

وما من خاتمة

فذلك الصراع الأبدى بين متصارعين زنيت لهم مصالحهم الذاتية أو السياسية أن ترتدى ثياباً دينية حتى تستطيع أن تلهب مشاعر العامة فتقتادهم الى معارك مذهبية ما هى من الدين فى شئ، لكنهم إذ يصدقون دعاوى متلبسة بالدين ينهضون مقدمين حياتهم فداء رؤية لا تستحق وأناس لا يستحقون.

- قال تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿١٠٣﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾ ﴾ [الكهف ١٠٣ - ١٠٤].
- وفى الحديث الشريف «تحقر صلاة أحدكم الى جانب صلاتهم، ويحقر صوم أحدكم الى جانب صومهم، وهم يقرأون القرآن ولا يجاوز تراقيهم»
- وأيضاً «سيخرج من أصل هذا الدين قوم يقرأون القرآن ولا يجاوز حناجرهم ويمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية».
- ويقول الصحابى أبو ذر الغفارى منذ بدء الصراع «والله لقد حدثت أعمال ما أعرفها، والله ما هى من كتاب الله ولا سنة نبيه، والله أنى لأرى حقاً يطفأ، وباطلا يحيا، وصادقاً مكذباً وأثرة بغير تقى».
- وصحابى آخر هو سعد بن أبى وقاص صاح عندما دعى من كل جانب إلى القتال معه «والله لا أقاتل حتى تأتونى بسيف له عينان وشفتان فيقول هذا مؤمن وهذا كافر».
- ويقول ابن عمر «الخوارج شر خلق الله فقد انطلقوا إلى آيات نزلت فى الكفار فجعلوها على المؤمنين»

ولأن الخطأ يظل خطأ حتى ولو كرره ألف رجل ألف ألف مرة..

فإن الصراع الدموى والفكرى بقى وسيبقى حتى يصبح العقل سيد الموقف، ويصبح فاعلاً كما قال الإمام الغزالى، أى عقل قادر على التلقى والتمييز بين ما هو صائب وغير سابق وقادر على إبداع مواقف جديدة صائبة كانت أم غير صائبة، لكنه فى كل الأحوال يعمل، يفكر، يتفاعل بين الأفكار والواقع. وذلك على عكس العقل الذى أسماه الغزالى «منفعل» أى يتلقى ما يلقى إليه من أفكار دون تمييز بينها ودون حتى محاولة تفهم ما تحتويه، باقياً راسخاً جامداً إزاء ما تراكم فيه من موروثات السلف والتى ويا للغرابة كلما كانت خرافية ومشحونة بما لا يقبله عاقل كانت أكثر جذباً وأكثر تأثيراً فهل نسأل أنفسنا كيف صدق العقل المسلم خرافات مثل «كان الشيخ يسير على الماء والأسماك تأتى لتسلم عليه فإذ رأى فاسقاً انطلق نعل الشيخ وطار وظل يضرب رأس الفاسق حتى تلف» لكن «بركات» الشيخ لا تكتفى بهذه الخرافات بل تمتد الى ما هو أكثر جنوناً. فقد تشفع الشيخ لدى سبحانه وتعالى فى مريد له ارتكب ذنباً «لكن الله رفض شفاعة الشيخ».. فماذا حدث ؟ تكتمل الخرافة المجنونة فقد امتنع الشيخ عن أداء مراسم الغوثية [هل يعرف أحدكم معنى المراسم الغوثية] وكان أن قبل الله شفاعته.

ويمتد جنون الخرافات المرتدية ثياباً دينية إلى كل مكان مكتسباً فى كل منها ثياباً فولكلورية تنبع من تراث المكان ففى القاهرة كان سيدى أبو العلا صاحب المسجد باسمه على النيل تابعاً فى خلوته التى بُني مكانها مسجد فجاءته امرأة باكية تشكو من أن تمساحاً التهم إبنها.. قام الشيخ ووقف على شاطئ النيل وصاح «يا تمساح هات الولد» ولم يستجب التمساح فأمر الشيخ مياه النيل أن تنحسر وجف النهر فأتت التماسيح باكية شاكية فكرر الشيخ

صيحته «هات الولد» فأخرج التمساح من جوفه الفتى سليماً معافى.. وبهذه الخرافة الملتاثة استحق «سيدى أبو العلا» أن يُبني له مسجد.

ولا يزال صرح الخرافات قائماً يترسخ فى العقل الجمعى المسلم ليعوق أعمال هذا العقل ويجعله مسرحاً للخرافة والأوهام ومن ثم يسهل اقتياده مغمض القلب والعقل والعينين الى ساحة التأسلم حيث السمع والطاعة واليقين بأن الأمير أو المرشد العام أي «مولانا» ينطق بالحقيقة الاسمية المطلقة، وأن الولاء فريضة دينية واجبة وأن «مواليه موالٍ لصحيح الدين مخالف لصحيح الدين» ومن ثم فهو كافر أو مرتد سيان. ومن ثم يكون الإرهاب وجبة يقتات «الأخ» بها ليقترب من السماء ومن نعيم الجنة. وهى هى ذات الأساليب الخرافية التى تستمر لتسيطر على ذات العقول المستسلمة دون مقاومة. ففى ميدان رابعة شحن الشيخ همم الأتباع بخرافة أنه رأى فيما يرى النائم سيدنا محمد وهو يدعو مرسى ليؤمه فى الصلاة. وهلل الأتباع واستعدوا لقتل الخصوم الكفار. ولم يسأل أحدهم ما هى شروط الإمامة فى الصلاة.. هل هى الأكثر علماً، أم الأكثر إيماناً أم الأكبر سناً.. ولم يسأل بأيهما يتفوق المدعو محمد مرسى على رسول الله؟ لم يسأل أحد هذا السؤال، لأنه لا يريد أن يسأل أو بالدقة لم يتصور أنه يمتلك الحق فى أن يسأل هو فقط يتمثل ويطيع وتتلبسه حالة إيمانية تقتاده إلى ما رأينا ونراه لم نزل.

ولأن العقل لا يعمل كالسلاح المحرم استخدامه، وهو وببساطة يتلقى ويصدق.. ومنذ أيام شاهدت على اليوتيوب ملتاثاً بعمامة «مقلوظة» ولحية مستطيلة لكنها منسقة وينطلق هذا الملتاث

ليطرح سؤالاً لا يخطر على البال خاصة فى الزمان المليء بمشكلات تلتهم ما يحيط بالناس من أخطار وعقبات، السؤال هو «هل أكل الأرنب حلال أم حرام ؟» وينتفض الشيخ عمامته تهتز ولحيته تنتفض مؤكداً أن أكل الأرنب حرام حرام» لماذا ؟ الإجابة مذهلة وتؤكد أن الرجل ملتاث، والفضائية التى سمحت له بأن يسمم عقول البشر بجنونه عبارة عن مجموعة من المتاجرين بالتأسلم يبيعون الدين الحنيف وكلما ازدادت الفتاوى جنوناً أشعلت حوارات بين مجانين يجلبون بصراخهم وعمائمهم ولحاهم مزيداً من الإعلانات.. ونعود إلى إجابة ذي العمامة «المقلوظة» واللحية «المفلطحة» قال «أكل الأرنب حرام لأنه حشرة وأكل الحشرات حرام. ولعل كثيرين قد صدقوا هذا المتأسلم الملتاث ولم يعملوا العقل بأقل قدر ليتذكروا أن الأرنب من الثدييات وليس حشرة. وأن القرآن حرم أكل «الميتة والدم ولحم الخنازير»..

إنه نموذج نموذجى لتغييب العقل ورفض العلم وفرض الجنون. وهناك فتاوى مماثلة «رضاع الكبير» وزواج بنت التاسعة من عمرها وعشرات من الفتاوى يطلقها شيوخ ملتاثون ولا يجدون من الكثيرين سوى الانقياد والانصياع والخضوع المغمض القلب والعينين ويفسر لنا الشيخ الجليل أمين الخولى الأمر قائلاً «إن الأفكار حين تجد فى العقل خواءً، وتصادف فى الدماغ خلاءً، تعشش وتستقر حتى ليصعب إخراجها وانتزاعها من العقول مهما كانت درجة زيفها، وتزداد حدة استقرار الأفكار فى العقول والأدمغة بالتكرار المستمر الذى يحول الفكرة الى عقيدة ثابتة». وهكذا يكون الأمر دوماً.

وتمضى بنا الحياة تتجدد بينما عقول البعض تتجمد ولا حيلة

لنا سوى أن ندعو إلى حملات لتنظيف العقل الجمعى من مخلفات الخرافة والدجل والتأسلم. لكن ما يتراكم تاريخياً لا ينزاح إلا تاريخياً بمعنى أنها معركة مستمرة تبدأ بشعب مختلفة تعليم وإعلام وفقه وفتاوى واخلاق...إلخ.

وهى معركة حتمية فبدونها نزداد تخلفاً ويزداد المتأسلمون تأسلماً، والإرهابيون إرهاباً، والجاهلون جهلاً .

هى معركة حتمية لأنها مصيرية وبدونها سيزداد تراجعنا فى سلم الحياة وفى طريق الوجود. ومصر تستحق ويجب أن تنظف هذا العقل الجمعى أسير الخرافة والأوهام والإفتاء الضال والمضلل وأن تعيش عالم الحداثة والعلم والعقل. العلم الذى هو معيار التقدم، والعقل الذى هو معيار الحقيقة، والمعرفة والحداثة التى هى سبيلنا للمقاربة مع هذا العالم المندفع نحو تقدم بلا حدود.

هى معركة حتمية فبدونها لا نكون.

المحتويات

مطابع الأهرام التجارية – قليوب



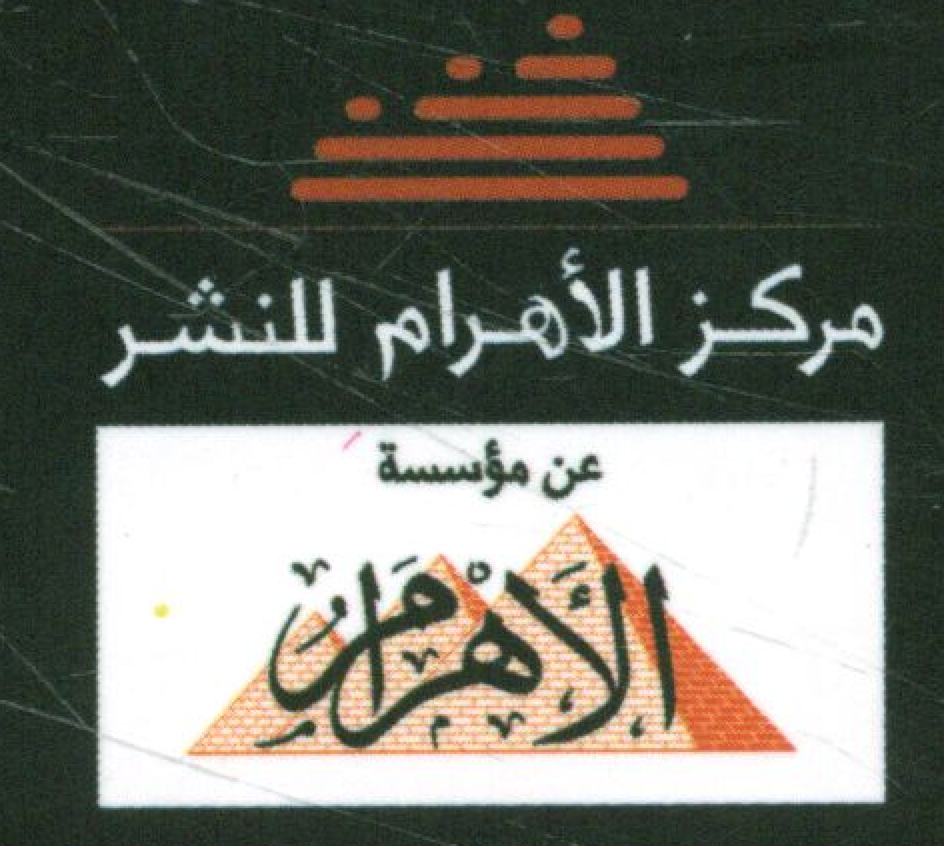
صحن من الخزف
ذي البريق المعدني،
يصور عازف يلعب موسيقى
على العود،
مصنوع في مصر،
العصر الفاطمي،
متحف الفن الإسلامي
بالقاهرة

منذ أتت الرسالة المحمدية أخذها البعض سبيلا للهداية والآخرون تجارة واسترزاقا وسبيلا للحكم والتحكم، وكان التشدد وادعاء التحدث باسم السماء سبيلا لتجارة مسمومة حتى فى أيام الرسول الذى حذر صحابته «تحقر صلاة أحدكم إلى جانب صلاتهم، وصوم أحدكم إلى جانب صومهم وهم يقرأون القرآن ولا يجاوز حلوقهم»، وكان الخوارج أسوأ مثال.. فقد تظاهروا بجرعة زائدة من التدين وتحدثوا باسم السماء وأساءوا إلى الإسلام والمسلمين، وفيما يتطور العالم متسلحا بالعقل والعلم يتجدد وجود الخوارج ويعلن المدعو أبوبكر البغدادى أنه خليفة المسلمين ثم يمارس ورجاله أبشع الجرائم ويتجاوزون حدود الله ويعملون فى البشر ذبحا.. وتمارس فلول جماعة الإخوان هى الأخرى عنفا غير مسبوق.. ويكون الصراع الجديد هو امتداد لذات الصراع بين المسلمين والتأسلم، ونحاول مواجهة الخوارج الجدد بالدعوة لتجديد الفكر الدينى أما الخوارج القدامى والجدد فيكفيهم قول القرآن الكريم «قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا» (الكهف: 103، 104)


Bibliotheca Alexandrina
12240547

الفوتوغرافيا وتصميم الغلاف: أحمد اللباد


0127700000049550
مجددون ومتأسلمون صراع
25.00


مركز الأهرام للنشر
عن مؤسسة
الأهرام